Ks. KONSTANTY MICHALSKI C. M.

MIĘDZY HEROIZMEM A BESTIALSTWEM

Kraków 1949
WYDAWNICTWO MARIACKIE

MIĘDZY HEROIZMEM A BESTIALSTWEM

Ks. KONSTANTY MICHALSKI C. M.

MIĘDZY HEROIZMEM A BESTIALSTWEM

Kraków 1949
WYDAWNICTWO MARIACKIE

Nakład 3.000 egz. — Papier sat. V kl. Format 61×86. 70 gr.
Druk ukończono w styczniu 1949 r.

Drukarnia Związkowa w Krakowie, ul. Mikołajska 13 — M 44957.

PRZEDMOWA

W tajemnice wiary i w dzieje własnego narodu z równym zapałem wgłębiał się ks. K. Michalski jak w stare rękopisy Oksfordu czy Paryża. Zwłaszcza tajemnica Kalwarii i przepojone tragizmem losy Ojczyzny przykuwały jego myśl, stawiały zagadnienia i zmuszały do rozwiązań. Niezrozumiałe, mówiąc językiem „skorupiaków" [1]*, połączenie cierpień z wielkością, jakie spostrzegał okiem teologa i historyka, skłoniły go do zajęcia się tematem heroizmu.*

Motyw heroizmu zjawia się w twórczości ks. Michalskiego już przed Drugą Wojną Światową. „Jak istnieje filozofia życia, pisał w artykule Salve festa dies*, tak istnieje i jego teologia, która rozpoczyna się od Wielkopiątkowego Czaru, by budzić w świecie heroizm. Odbudowywać i odradzać będą życie ci, którzy albo mają krwawe stygmaty pracy na dłoniach czy stopach, albo noszą bolesny wieniec myśli pod skroniami. W każdym heroizmie łączy się trud i zwycięstwo, cierpienie i radość. Z czaru Wielkiego Piątku rodzi się w Kościele czar Wielkiej Nocy"* [2]*.*

Pierwsze tygodnie wojny i obóz koncentracyjny stały się Wielkim Piątkiem dla Narodu Polskiego. W Sachsenhausen przeżył ks. Michalski swoją Kalwarię, która nie stępiła w nim wrodzonego mu optymizmu, nie zgasiła wiary w człowieka, tylko pogłębiła i ubogaciła konkretnymi przykładami teorię o heroizmie. To też po powrocie z obozu w wolnych chwilach od pracy duszpasterskiej, na głuchej wsi sandomierskiej, w Si-

---

[1]) List z r. 1941.

[2]) »Nieznanemu Bogu«. Warszawa 1936, 97.

chowie, myśli i marzy o książce, którą chciałby dać na pokarm utrudzonej duszy polskiej. Z tytułu książki — „Między heroizmem a bestialstwem“ — wynikało, że poruszy ona dwa tematy. Autor jednak miał przekonanie, że potężniejszy jest w sercu ludzkim pęd do dobra, aniżeli do zła, i dlatego o bestialstwie mówi tylko ubocznie, jako o tym, co jest cieniem jasnych i promiennych stron w historii jednostek i społeczeństw. Zresztą szukał zawsze w życiu raczej pozytywnych elementów i nie widział celowości w podkreślaniu tego, co ciemne i burzące.

Kronika kaplicy sichowskiej, pisana ręką ks. Michalskiego, i jego listy z lat 1940—1944 dają nam pewien wgląd w narodziny projektowanego dzieła. Obok Arystotelesa i św. Tomasza rozczytuje się w tomach L. Pastora, R. Guardiniego, E. Krebsa, Th. Carlyle'a, Bollandystów, zagląda do „Żołnierskiego Nabożeństwa“ Skargi i do dzienników młodzieży. Podajmy parę zdań, które wprowadzą nas w genezę ostatniej pracy zgasłego myśliciela:

> *„Dziękuję Bogu, że św. Paweł będzie już skończony. Wiele się Pani przy tym napracowała i namęczyła. Może Pani Bóg da, że to Pani jeszcze zobaczy w druku. Ja — to nie wiem, zresztą u Pana Boga jest możliwym to, co ludziom wydaje się niemożliwym“ [3]).*
>
> *„Piszę dalej, dochodząc teraz do małego, ale oryginalnego wniosku. Kiedy prześlę najbliższą okazją skrypt, znajdzie Pani w nim trochę wykąpanego we współczesności tomizmu“ [4]).*
>
> *„Trzeba teraz będzie napisać o heroicznym myśleniu i marzeniu. Znowu bariera. Zgodzi się Pani ze mną, że w pamiętnikach młodzieży znalazłby się olbrzymi, a jeżeli nie olbrzymi, to na pewno wyborowy materiał do heroicznego marzenia. Nawet w wyjątkach pomieszczonych w książce Szumana były tego dowody. Niestety mój Szuman i drukowane pamiętniki w kolekcji Bühlerowej w kościele na Stradomiu. Teoretyczny wstęp da się wydobyć*

[3]) List z r. 1941.

[4]) List z 26 czerwca 1943 r.

ze Sumy, gdzie jest mowa o darze mądrości i rady. Przykładów na heroizm myślenia trzeba by poszukać w pamiętnikach, życiorysach itp." [5]).

M. Scheler zbyt zacieśniał zakres heroizmu, gdy mówił o heroizmie jedynie u wodzów, u mężów stanu i kolonizatorów [6]). *Ks. Michalski pisze o heroizmie, który można spotkać u najmniejszych i u największych, u ludzi o wybuchowej energii i u ludzi męczenników cierpliwości i biernego oporu. „Odróżniam, pisze w jednym z listów, według trzech darów Ducha św. trzy typy heroizmu: heroiczny pietyzm..., heroiczne męstwo i heroiczną abnegację (timor Domini). Drogą do tych dwóch typów jest heroiczne myślenie... Z trzech pierwszych typów centralnym jest pierwszy. W hagiografii można te trzy typy obrać za punkt wyjścia w pisaniu żywotów. Dary Ducha św. przez proces sublimacji pociągają do siebie cnoty moralne, dając im piękno heroiczne. Wszystko to zestawi się z dzisiejszym heroicznym humanizmem"* [7]).

W część teoretyczną pracy chciał autor wprowadzić materiał z przeżyć obozowych. Dlatego gromadził i studiował pamiętniki, modlitwy, wiersze obozowe, napisy na murach więzień, protokóły przesłuchań... W październiku 1945 r. ogłosił ankietę, skierowaną do byłych więźniów z czasów okupacji niemieckiej. Na ankietę otrzymał listownie lub ustnie około 250 odpowiedzi, w których przeważały głosy inteligencji, chociaż nie brakło także wynurzeń górnika, drukarza czy ogrodnika. Do materiału ankietowego przywiązywał dużą wagę. Niestety nie zdołał przed śmiercią pomnożyć liczby odpowiedzi, którą chciał doprowadzić do tysiąca, i nie przystąpił do ich opracowania naukowego. W archiwum pozostały jedynie ankiety z różnokolowymi podkreśleniami i z krótkimi notami na kopertach lub listach.

Ks. Michalski pragnął, by filozofia chrześcijańska stała się filozofią życia, by jej zasady znajdowały oddźwięk w postępo-

---

5) List z 13 czerwca 1944 r.

6) »Zur Ethik der Erkenntnislehre«, Berlin 1933, 213.

7) List z 15 lutego 1944 r.

8) Por. np. »Tygodnik Powszechny« z 20 października 1945 r.

waniu człowieka. Filozofią życia miała być również filozofia heroizmu, zapuszczająca korzenie głęboko w teologię. O tej filozofii heroizmu niech autor przemówi już spoza grobu, niech przemówi swym językiem płomiennym o teorii bohaterstwa, która tłumaczy wiele problemów, jest dźwignią dla dusz znękanych i światłem dla narodu ciężko doświadczonego.

Ks. Aleksander Usowicz

WSTĘP

Zazwyczaj ktoś inny dzieje tworzy, ktoś inny je pisze, a często jeszcze ktoś inny nad nimi rozmyśla, szukając ich ostatecznego sensu i najdalszych, trwałych motorów. Bywa tak, że toczą się dzieje spokojnie, jak wody ujęte w kamienne brzegi, wytwarzając w umyśle ludzkim uczucie bezpieczeństwa, beztroski o dzisiaj i jutro, a czasem śpiączkę duchową. W takich czasach przesypuje się fakty z przeszłości jak piasek w klepsydrze, nie rozróżniając tego, co wielkie od tego, co małe i znikome. Wytwarzają się papierowe syntezy z dala od życia, budują się papierowe mosty ponad rzeczywistymi przepaściami, narasta balast notowanych zdarzeń bez idei kierowniczych. Bywają chwile inne, kiedy palą się lasy, kiedy obraca się w gruzy to, co budowały wieki, a wówczas sypie zewsząd gruz sztucznych przybudówek, odsłaniają się dawne pęknięcia, dawne choroby, uwydatniając tym bardziej to, co było mocnym, co budowano na dalekie wieki, co było zdrowym i zachowało całą swą siłę na przyszłość. W takich chwilach można i trzeba notować drobne, bieżące zdarzenia, ale jeszcze bardziej trzeba patrzeć na to, jak sypie się w gruzy to, co jeszcze wczoraj chwalono na wszystkie możliwe sposoby, trzeba badać, jakie motory jeszcze ciągle działają i jakie nowe siły zjawiają się na scenie.

Niejednokrotnie zdarza się tak, że kto przez dziesiątki lat badał dzieje filozofii, ten z tych lub innych powodów przerzuca się na inny tor, zwracając się do filozofii dziejów. Pomagają mu w tym nieraz zewnętrzne okoliczności; pomaga mu fakt, że wokoło palą się lasy, palą się pomniki wiekowej, ludzkiej kultury. Palą się wiekowe lasy, ale w oczach rośnie las młody;

dostrzega się, jak wprzęgają się do pracy zaledwie dostrzegalne siły, jak się łączą z dawnymi, z wczorajszymi i tymi, które pracowały już od wieków. Traci się wówczas z oczu drobiazgi, traci się to, co miało żyć przez kilka, kilkanaście lat, a utrzymują się w polu widzenia wielkie idee i motory, wielkie postacie, wzory i drogowskazy. Jeszcze cały gruz nie odpadł, jeszcze ciągle odpadają od ścian olbrzymiej, wiekowej naszej kultury sztuczne narzuty, wiotkie materiały, odrywają się zaszkicowane przez pęknięcia olbrzymie bryły tak, iż nasuwa się pytanie, co się utrzyma. Czuje się w podstawach budowy uderzenia z dołu w górę, ale się też słyszy ciągle znane z przeszłości motory i dlatego z ufnością spogląda się w przyszłość. Gdyby można równocześnie badać, jakie wartości zapadają się na zawsze a jakie wracają w nieznanej dotąd postaci, to byśmy chyba musieli przyznać, że Bóg naraz maże i pisze na wszystkich kartach księgę ludzkich dziejów, którą jutro będą odczytywały nasze oczy i myśli.

Wszyscy widzą, jak wokoło palą się lasy i lasy rosną. Palą się dzieje ludzkiej przeszłości i buduje się ludzka przyszłość. W takich chwilach szuka się analogii w przeszłości, sięga się do punktów zwrotnych myśli ludzkiej, by się przekonać, czy i tam, przed wiekami, pracowały podobne co dzisiaj motory, czy w ich pracy i narzuconym nieraz od zewnątrz kierunku można odgadnąć tekst boży, który się pisze aż do dnia dzisiejszego.

Mówi się, że nie należy dbać o róże, kiedy palą się lasy. Czym tu są lasy, czym róże? Lasami są niezawodnie wielkie, społeczne grupy w tym wszystkim, co w nich zdąża od stuleci do szczytów. Czym są róże? Mniejsza o nazwę, bo chodzi o rzecz. Mam tu na myśli to, do czego dążą wszystkie nasze lasy, rosnąc od wieków na tej samej glebie. Dążą lasy do żywych szczytów; dążą społeczeństwa do coraz nowych myśli i poczynań, do nowych przegrupowań i haseł. Nazwijmy to wszystko naszą kulturą, bo ona, jak najpiękniejszy kwiat, wyrasta z podłoża życia społecznego. Bez niej, poza Bogiem, nie było by dla czego żyć i umierać.

Kiedy wokoło palą się lasy, znajduję się o jakie 130 km od swego warsztatu naukowego, mając pod ręką niewiele tylko

książek, ale na wszystkie ich strony pada przerażające światło z palących się lasów. Skoro tylko spojrzałem w otaczającą pożogę, nie trudno było dojrzeć w jej płomieniach dwie od wieków pracujące siły miłości i nienawiści.

W świetle wojennej pożogi przeczytałem wzdłuż i wszerz i we wszystkich kierunkach Nowy Testament, szukając wszystkich wypowiedzeń o nowej miłości, by potem zapytać, czy ta nowa miłość pracowała od pierwszych wieków chrześcijaństwa jako nieustanny motor dziejów ludzkich. Czytając Nowy Testament w tym świetle, zrozumiałem, czemu Mereżkowski wziął go ze sobą na tułaczkę zagraniczną i zczytał go tak, że kartka od kartki odpadała; rozumiem, dlaczego jedni noszą znowu tę złotą książeczkę na sercu, a drudzy rzucają ją w płomienie. Dwa wielkie motory, dwie wielkie siły miłości i nienawiści pracują nieustannie w ludzkich dziejach.

Przeczytałem jeszcze raz niemal wszystkie dialogi Platona, śledząc, jak w starożytnej Helladzie odzywał się w duszach wybranych, genialnych, twórczych, nieuchwytny w sobie Eros, jak ogarniał swą siłą jednostki i całe grupy, jak z Hellady poszedł na Zachód, do starożytnego Rzymu, a potem zwrócił się na północ i odwrócił się na Wschód, by ponieść swe tchnienie poprzez dziewicze dotąd szczepy i budować bez końca jako siła, zamknięta przez Boga w stworzeniach. Niemal epizodycznie i pod chwilowymi impulsami pisał Platon swe niezrównane dialogi. Przyszedł po nim Arystoteles na to, by wszystko porządkować, by wskazywać w rzeczywistości i w myśleniu na archai, na początki i zasady, i z nich na drodze rozumowania dążyć do dalszej rzeczywistości, do dalszej myśli. Przeczytałem raz jeszcze „Etykę Nikomachejską“, by w niej śledzić ruchy bezustannie działającego motoru.

Także u Arystotelesa miłość zjawia się u samych podstaw bytu, w istotach rzeczy tak, że każda z nich dąży do tego, by pozostać tym, czym jest i dojść do pełni swego istnienia Na szczycie hierarchii ziemskich bytów stanął człowiek z tylu pożądaniami, że ledwie można wskazać główne ich rodzaje, ale poprzez tę wielorakość dążeń dociera się do wspólnego źródła, do jakiejś kosmicznej miłości, *appetitus naturalis.* Wystarczy

wziąć do pomocy W. Jögera znakomitą książkę pt. „Paideia“, by się przekonać, że od pieśniarza wojny trojańskiej aż do Sofoklesa pracuje w starożytnym człowieku ta sama fatalna czy szczęśliwa siła miłości, która kładzie pokotem całe pokolenia na szlaku dziejowym, by tylko iść naprzód i naprzód.

Nie od razu spotkała się nowa miłość Ewangelii z uświadomionym erosem helleńskiej kultury. Szły długi czas obok siebie te dwie wielkie siły, wprowadzone w świat przez tego samego Stwórcę. Pracowały razem, ale ludzie nie umieli długo się ze sobą porozumieć, nie umieli tych dwóch sił zjednoczyć na stałe, na wspólną dolę i na dobro ludzkiej kultury.

Wziąłem z sobą na zapadłą wieś towarzyszkę swego myślenia, pokreśloną na wszystkie kolory Sumę teologiczną św. Tomasza. Tyle już powiedziano o filozofii bytu w ujęciu tomistycznym, że tego już nie podkreślałem, a natomiast podkreślałem wszystko to, co się w niej odnosi do dynamiki, do ludzkich dziejów. W samej postaci średniowiecznego geniusza zjawia się ta sama polarność, jaka przebija w jego pismach. Tu i tam zjawia się wobec nas jakaś dziwna statyka i dynamika.

Żył św. Tomasz z Akwinu zaledwie 49 lat (1225—1274), a jednak zaważył na współczesnym ruchu umysłowym i waży aż dotąd zarówno przez ilość, jak i przez niezwykłą wewnętrzną treść swoich pism. Nie długo żył, a jednak trzeba dzielić życie jego na okresy, by się zorientować w niezwykłej jego twórczości. Niech będą dla nas okresem pierwszym lata 1225—1245, drugim lata 1245—1257, trzecim 1257—1268, czwartym 1268—1272, piątym 1272—1274. Polarność dziwna zjawia się w życiu św. Tomasza z Akwinu. Był spokojnym, zrównoważonym, tęsknił raczej do kontemplacji prawdy, aniżeli do rozgłośnego na zewnątrz aktywizmu, kochał pokój jak nikt, a jednak jak nikt w całym XIII wieku musiał walczyć, musiał najczęściej walczyć za dwóch, za trzech, za całe obozy. Co najmniej trzy walki musi zanotować biograf św. Tomasza w jego życiu, a o każdej z nich musi powiedzieć, że się dokonała w imię jakiejś wielkiej, postępowej idei. Pierwszą walkę musiał stoczyć ze swymi rodzicami, którzy go chcieli związać z przeszłością,

podczas gdy on dążył całą duszą do nowo-zbudowanego ideału zakonnego.

Spokrewnieni z Hohenstaufami rodzice św. Tomasza, snuli własne swe marzenia o potędze; marzyli o tym, żeby ich syn nosił kiedyś na głowie mitrę opata benedyktyńskiego z Monte Cassino. Już w szóstym roku życia oddali więc syna jako oblata do klasztoru, by się rozkochał w tym wszystkim, co było największym, najświetniejszym w zakonie św. Benedykta. Wprawdzie wypadki poczęły działać w przeciwnym kierunku, wprawdzie musiano oddać syna do szkoły filozoficznej Dominikanów w Neapolu, ale marzenia rodziców o potędze ani na chwilę nie przygasły. Skoro Tomasz z Akwinu przyjął habit dominikański i wyruszył do Paryża, odstawiono go siłą do rodzinnej siedziby. Jeszcze cały rok trwała walka syna z całą rodziną, aż wreszcie wszyscy ulegli zdecydowanej jego postawie duchowej. Drugą walkę stoczył św. Tomasz już w Paryżu jako młody magister, występując w imieniu obydwu zakonów żebraczych. Walczył znowu w imię wolności nauczania i postępu przeciwko temu, co było i przeciwko monopolowi kleru świeckiego, będąc przekonanym, że taki konserwatyzm musiałby doprowadzić do wewnętrznego uwiądu myśli. Był zrazu zagrożony, gdyż jego przeciwnik, Wilhelm a Sancto Amore, zdołał sobie zjednać przychylność Stolicy Apostolskiej, a jednak nie ustąpił, nie ustąpił intrygom i zdobył wreszcie wyrok przychylny najwyższej władzy kościelnej w otwartym boju o wolność, ideę. Czekała go trzecia jeszcze walka, taka, która stanowi punkt zwrotny w dziejach myśli średniowiecznej.

Walczył św. Tomasz na dwa fronty, gdyż po jednej stronie stanął przeciwko niemu Siger z Brabancji ze swymi towarzyszami z wydziału Artium, jako zwolennik Arystotelesa, z drugiej strony stanął przeciwko niemu obóz starych, obóz augustianizmu.

Walczył na dwa fronty i na dwu frontach zwyciężył, utorowawszy wiedzy drogę do dalszego, spokojnego rozwoju.

Odwołano zwycięzcę znowu do Włoch, by go obarczyć pracą organizacyjną. Musiał zbudować nowe Studium generalne dla

Dominikanów na włoskiej ziemi. Nie chcieli go ludzie uwolnić od pracy, ale go uwolnił sam odwieczny Logos, dla którego pracował ofiarnie aż do zapamiętania. W czasie Mszy św. w Neapolu, jakby przebił święty myślą granice dwóch światów, tak iż odtąd raczej do drugiego należał świata. Zwolnił go już Bóg od pracy, lecz ludzie go zwolnić nie chcieli. Na polecenie papieża wyruszył na sobór powszechny w Lyonie, czując w swym organiźmie śmiertelnie trawiącą gorączkę. Dojechał do klasztoru Cystersów w Fossa Nuova, bo dalej ruszyć już nie mógł. Gotował się na śmierć, lecz ludzie z pracy zwolnić go jeszcze nie chcieli. Prosili go Cystersi, aby im napisał komentarz do „Pieśni nad Pieśniami" tak, jak im kiedyś napisał go ich twórca św. Bernard z Clairvaux. Podyktował św. Tomasz ten łabędzi swój śpiew, by potem już tylko odejść do Pana. Nie chcieli go ludzie zwolnić ani z walki, ani z pracy, aż do ostatniej chwili jego życia, dopóki go wreszcie z posterunku nie odwołał ten, któremu oddał w służbę swój geniusz, ten, któremu duszę swoją dał. Odwołał go odwieczny Logos.

Stał się św. Tomasz sztandarowym człowiekiem dla myśli chrześcijańskiej, dowodząc całą swą działalnością i życiem swoim, że trzeba duszę dać, po męczeńsku dać, jeżeli się chce służyć prawdzie. Paliły się za jego czasów lasy i inne, dalsze lasy palić się miały, a jednak nie zawahał się geniusz średniowieczny ani na chwilę własną ręką usuwać to, co było zwiotczałe, co już dalej prawdzie służyć nie mogło, lecz raczej zawadzało. Trzeba prawdę kochać więcej aniżeli siebie, by zdobyć się na taką odwagę, by się nie zaląknąć, kiedy naprzeciw stanie brat z własnego obozu. Budował św. Tomasz obiema rekami i obiema walczył, dopóki go sam Bóg nie odwołał. Mówi się dzisiaj o wzorach, o wzorach, które albo są schematami, idealnymi typami, ideami, albo też są żywymi postaciami z teraźniejszości lub przeszłości. Niech się nikt nie dziwi, że w chwili nowej przebudowy świata ludzkiego stanął wobec przedstawicieli myśli chrześcijańskiej jako wzór z przeszłości ten średniowieczny człowiek, ten wielki geniusz, który w tym samym sercu umiał zmieścić i myśl chrześcijańską i filozofię starożytnej Hellady.

Był w jednej osobie i świętym i geniuszem i bohaterem, więc nic dziwnego, że będzie nam raz po raz przewodnikiem, kiedy będziemy mówili o genealogii tej potrójnej wartości. Był bohaterem, kiedy odważył się na przebudowę spekulatywnej myśli chrześcijańskiej w stylu perypatetycznym; był bohaterem, kiedy walczył w imię swego powołania, kiedy walczył za dwóch, za trzech, za tysiące i całe obozy, by doprowadzić prawdę do zwycięstwa; był bohaterem, kiedy podjął się olbrzymiego zadania, żeby zbudować syntezę myśli chrześcijańskiej i najwyższego typu filozofii starożytnej; był wreszcie bohaterem, kiedy w całej tej pracy mimo piętrzących się przeszkód umiał pozostać świętym. Umiał pozostać świętym, nie tracąc ani na chwilę miłości, jako najsilniejszego motoru życia wewnętrznego. Był geniuszem teologicznym, budując myśl religijną w najrozmaitszych kierunkach, by stała się twórczą siłą i pomocnicą człowieka we wszystkich dziedzinach jego teoretycznej i praktycznej działalności. Po Bogu najwięcej kochał człowieka razem z jego losami. Jak głęboko i rozumnie go kochał, dowodzi hasło: *Totum genus humanum arte et ratione vivit* — wypowiedziane przez niego w komentarzu do „Drugiej Analityki Arystotelesa". Sam pracował heroicznie i rozumiał, że ofiarna aż do heroizmu praca w dziedzinie myśli, sztuki i techniki, stanowi zasadniczy warunek ludzkiego życia na ziemi: *totum genus humanum arte et ratione vivit*. Nikt zwięźlej nie wypowiedział prawdy, że ludzkie życie razem ze swymi koniecznościami i wewnętrzną dynamiką jest źródłem wiedzy i sztuki i techniki i na odwrót, że wiedza, sztuka i technika, umożliwiają ludzkości jej istnienie na ziemi. Z tego wynika, że zginie każda cząstka ludzkości, każda grupa społeczna. która chciałaby się wyłamać z ogólnego prawa życia, wyrzekając się wiedzy, sumienia, kultury, pracy cywilizacyjnej we wszystkich dziedzinach. Kochał po Bogu św. Tomasz najwięcej człowieka, więc też w dziele swego życia, w Sumie teologicznej, człowiekowi najwięcej poświęcił uwagi, myśli i serca, przeznaczając mu co najmniej całą środkową, dwudzielną część swego arcydzieła. Kochał człowieka we wszystkich jego przemianach dziejowych, śledząc bacznie jego roz-

wój w przeszłości, by stąd wysnuć optymistyczny wniosek dla całej ludzkości na przyszłość. Trzeba mieć niezłomną wiarę w Boga i w jasne twórcze siły, złożone w duszę ludzką, żeby o losach ludzkiego społeczeństwa wygłosić taki sąd, jaki nam przekazała Suma teologiczna. W swej próbie ujęcia filozofii dziejów ze stanowiska tomistycznego przypomniałem, że w tomiźmie zjawia się teza o stopniowym rozwoju ludzkości z fazy mniej doskonałej w fazę coraz więcej doskonałą bez względu na chwilowe załamania, zastoje i czasowe katastrofy. Ideą rozwojową ogarnął św. Tomasz zarówno dziedzinę myślenia, jak i dziedzinę życia społecznego (S. th. I, q. 44, a. 2; I, II, q. 97, a. 1). Toteż w chwili pożogi światowej sięga ręka niemal automatycznie do tezy tomistycznej o rozwoju ludzkości, by nie tracić z oczu zadania na chwilę bieżącą, chociażby na to trzeba heroizmu, chociażby trzeba duszę swoją dać.

W świetle pożogi światowej czyta się dzieła z bliskiej lub dalszej przeszłości inaczej niż w chwilach błogiego spokoju. Znika niemal automatycznie z oczu, co jest błahostką, małym egoizmem, drogowskazem, prowadzącym na linię małego lub najmniejszego oporu, a rzuca się w oczy to, co wielkie, trwałe, co stanowi warunek życia niezliczonych tysięcy. Z wielkich idei, jak z olbrzymich reflektorów padają światła w przeszłość i przyszłość, wydobywając na jaw zapomniane nieraz pokrewieństwo myśli i ludzi.

Obok gotyckiej katedry, obok Sumy teologicznej, będzie się zawsze wspominało „Boską Komedię" Dantego, jako arcydzieło średniowiecza, jako poetyczną wizję, w której skupiły się kierownicze idee nie tylko człowieka średniowiecznego. Zabrałem ze sobą jako towarzysza życia na kilka miesięcy także Dantego z jego Boską Komedią i jego Convivio, bo nigdy chyba tak dobrze nie rozumie się tragedii wielkiego florentczyka, jak kiedy wokoło palą się lasy. Traci się znowu z oczu to, co w dziełach Dantego łączyło się z jakąś znikomą chwilą dziejową, a zatrzymuje się na tym, czym żyła i żyć będzie chrześcijańska kultura. Więcej od kary za zbrodnie dziejowe w piekle przykuwają do siebie uwagę wszystkie postacie, co prowadziły ludzkość na coraz wyższe stopnie kultury. Jak za cza-

sów Dantego, tak i później i dzisiaj żyje ludzkość tymi, którzy stwarzali dla niej warunki życia, zapominając heroicznie o własnych losach. Jak św. Tomasz tak i Dante nie chciał oddzielać bohaterstwa od świętości, przeprowadzając na szczeble jak najwyższe w niebie to wszystko, co było wielkim, heroicznym i świętym.

Kochał Dante jak św. Tomasz człowieka, kiedy w Convivio budował jego wzór, wydobywając na wierzch wszelkiego rodzaju szlachectwa, wskazane przez Arystotelesa, Nowy Testament i św. Tomasza.

Szuka w człowieku ziarna szlachectwa i szczęścia, znajduje je i w konstytucji ciała i w szczycie duszy i w łasce uświęcającej. Z tych trzech czynników, ujętych w sposób oderwany, płynie ostatecznie całe bogactwo i piękno życia ludzkiego. Piękno przede wszystkim dostrzegał Dante w człowieku rozkochanymi swymi oczyma, torując we Włoszech drogi dla przyszłego humanizmu. Wzór zarysowany w Convivio nie tylko odzwierciedla ideał średniowiecznego rycerza, lecz stanie się punktem wyjścia dla późniejszych wzorów humanisty, gentelmena, człowieka honorowego, pięknej duszy, moralnego charakteru, z tą tylko różnicą, że w późniejszych wiekach niejednokrotnie z wytworzonego wzoru usuwano pierwiastek religijny, tracąc przez to i nieskończoność widnokręgu i wewnętrzne ciepło, tak potrzebne dla duchowego rozwoju. Kiedy dzisiaj staje na szańcu nowy człowiek, wołając, że chce wymagać od siebie więcej aniżeli człowiek dawny, że chce być twardym dla siebie, że żąda heroizmu od siebie i od innych, to trzeba tam najpierw dostrzec nakaz chwili dziejowej, a potem nie potępiać, nie burzyć od razu nowego wzoru, lecz zapytać, czy także w punktach zwrotnych przeszłości nie było chwili, kiedy człowiek musiał być twardy, musiał zdecydować się na heroizm, by nie rozkładało się społeczeństwo. Związki miedzy teraźniejszością a przeszłością widzi się jaśniej, ilekroć wokoło palą się lasy, ilekroć konieczną staje się wielka przebudowa. Musi się także mieć nową miłość w duszy i w oczach, żeby zrozumieć zadanie nadchodzącej epoki.

Mam także na swym małym, doraźnym warsztacie „Rozmy-

ślania" Marka Aureliusza i dzieła Seneki, którzy razem z całą szkołą stoicką głosili ideał mędrca w czasach rzymskich. Kiedy się dzisiaj przerzuca „Rozmyślania", czy jakiekolwiek dzieło Seneki, zauważa się od razu, że dla obecnych czasów tego rodzaju ideał, nie zagrzany przez żadne uczucie, nie uruchomiony przez żaden serdeczny motor, nie wystarcza, by skłonić do poświęcenia człowieka z krwi i kości i ducha. Mogą powstawać próby nowych, oderwanych od życia wzorów, ale będą skazane z góry na niepowodzenie, gdyż dzisiejsza twarda rzeczywistość społeczna wymaga postawy heroicznej.

Wprawdzie Seneka umierał spokojnie, przeciąwszy swe żyły; wprawdzie Marek Aureliusz razem ze wszystkimi stoikami gotów był każdej chwili na dobrowolne samobójstwo, ale tego rodzaju śmierć — życia nie wyzwoli, zwłaszcza, jeżeli się ciągle powtarza, że człowiek razem z tym wszystkim, co go udręcza i boli, rozpłynie się w strumieniu kosmicznym.

Trzeba ukochać życie ludzkie w jego konkretnych postaciach i przemianach, trzeba wnijść w gorący prąd pragnień i poszczególnego człowieka i wielkich społecznych grup, by zrozumieć, że stoickie pociechy, oparte na możliwości samobójstwa i rozpłynięcia się w procesie wiecznych przemian, że myśli o powrotnych cyklach w ludzkich dziejach i kosmicznych przemianach przechodzą nad głową człowieka pojedynczego i zbiorowego, samo zimne mędrkowanie jej nie zadowoli, lecz tym silniej ją popchnie do poglądów, co wyszły z życia i do życia prowadzić umieją. Nikt dzisiaj o samobójstwie nie marzy prócz osłabionych od wewnątrz jednostek, nikt dzisiaj prócz małych umysłów nie chce rezygnować z wielkich zagadnień, a jeżeli tak, to wśród zrezygnowanych samobójców nie może się już wcale znaleźć ten, co wierzy w nieśmiertelność osobistą i inną. Wiara w nieśmiertelność szła od Platona poprzez czołowych myślicieli w przeszłości dalszej i bliższej, szła przede wszystkim od zjawienia się Chrystusa i Ewangelii na ziemi aż do dzisiejszego człowieka, grożąc mu odpowiedzialnością i tu i za grobem za zmarnowanie życia własnego i obcego. Wiara w nieśmiertelność i ofiarna miłość nie kończącego się nigdy życia ludzkiego, zmuszają chrześcijańskiego myśli-

ciela do obrony życia za wszelką cenę. Wybiły godziny, kiedy powinni wreszcie zamilknąć uświadomieni i nieuświadomieni wrogowie życia ludzkiego, co je chcieli rozlać płytko na dalekich mieliznach, jakby nie wiedząc o tym, że albo człowiek będzie dążył do wielkości w codziennym, twórczym wysiłku, albo rychło przejdzie na świat drugi z olbrzymią odpowiedzialnością za to, że kochał mieliznę i łatwiznę.

Od wiary w nieśmiertelność duszy odróżni każdy przekonanie, że wszelkie indywidualne życie ludzkie kończy się śmiercią.

Trzeba jednak wyodrębnić przekonanie od przekonania, gdyż jedno wynika z obserwacji zewnętrznej i z zrozumienia, a drugie z intuicji, która wnika w istotę własnego życia ludzkiej jednostki. Scheler twierdzi, że człowiek współczesny już nie chodzi w obliczu śmierci i zatracił lęk przed nieuchronną chwilą jej nadejścia. Zjawisko to pochodzi z dwóch zródeł: z naturalnego i przejściowego, uwarunkowanego przez współczesne życie. W sposób naturalny i samorzutny wypiera człowiek myśl o śmierci ze swej świadomości, by nie osłabiać swej wol ido życia, do pracy, do wysiłku na dalszą metę. Obok tej naturalnej tendencji zjawiła się inna, zrodzona z chęci zysku i z pracy dla zysku bez końca tak, iż ulega się jakiejś wewnętrznej narkozie, która odbiera wrażliwość na widmo śmierci. Od tego zjawiska niewrażliwości na śmierć odwraca Scheler naszą uwagę, by ją skupić na wewnętrznej strukturze uświadomionego życia ludzkiego, dowodząc, że śmierć dostrzegamy intuicyjnie w naszym własnym życiu jako jego istotny czynnik składowy. W tej intuicji przeżywana teraźniejszość przedstawia się DLA DZIECKA JAKO SZEROKA, JASNA PŁASZCZYZNA, z nieznanym jeszcze polem dla przyszłości i przeszłości. Dla młodzieży skraca się teraźniejszość a rozszerza się w jasną, nieskończoną dal cała jej przyszłość. Dla starszych ludzi skraca się przyszłość, a rozszerza nad miarę przeszłość: — przeszłość waży całym ciężarem na teraźniejszości, jakby ciągle pożerając sobą to, co jeszcze na przyszłość pozostaje. Zdawać by się mogło, że pokolenie starsze nie tylko chodzi w obliczu śmierci, lecz traci także rozmach wewnętrzny, traci zdolność

do wysiłków zwróconych w dalszą przyszłość. Może tak być u wielu, może tak być w chwilach stojących i spokojnych wód, ale chyba dzieje się inaczej u wielu, kiedy poczyna się palić świat, a nie zatraciło się poczucia, iż się jest żywą jego cząstką. Troska, nie o własne jutro, lecz o jutro ukochanego nad życie świata, do którego należało się i ciałem i duszą, każe wbić wzrok duchowy w przyszłość i zrezygnować ze wszystkiego, co małe i własne, byleby taką ofiarą zapewnić swojej grupie szczęśliwą przyszłość.

Związana z grupą jednostka patrzy w jej przyszłość tak, jak młodzież patrzy w przyszłość własną. Jeżeli chodzi o moją świadomość, to przyznaję, że od pewnego czasu chodzę w obliczu śmierci, a jednak mi to nie przesłania wcale horyzontu, który się dla mnie roztacza przed moją grupą społeczną jako takie, a nie inne jutro. Buduje się dzisiaj jej los, kiedy świat stoi w płomieniach i jeżeli kiedykolwiek poważnie i z odpowiedzialnością wpatrywano się w treść nowego przykazania, które duszę swoją dać każe, to w takiej chwili poczucie tego obowiązku zjawia się z przerażającą niemal jasnością. W świetle pożogi dziejowej widzi się wyraźniej niż kiedykolwiek, że ludzki świat, nasz świat, można ratować i budować tylko z jednej, jedynej siły — nowej miłości. Jeżeliby teraz ludzie zapomnieli o tym, że muszą duszę swoją dać, należało by się odwrócić twarzą raczej do przeszłości. A jednak Bóg jest Bogiem żywych a nie umarłych: dla żywych a nie dla umarłych także istnieje pierwsze i naczelne Jego przykazanie. Toteż prócz warsztatu papierowego, złożonego z takich czy innych książek, musi się w sobie znaleźć warsztat żywy, ze wszystkich myśli i uczuć, ze wszystkich swych zdolności, ze wszystkiego, do czego się doszło wysiłkiem wieloletniej pracy, trzeba to w sobie odkryć i zapalić miłością, która każe się dać bez zastrzeżeń, każe wydobyć na jaw każdą utajoną siłę, trzeba siłę wcielić w jaką widzialną, dotykalną formę, by pracowała na teraz i na jutro całej grupy. Wydobywa się wtedy ze siebie to, co się tam nieraz poniewierało, co zastygło, a miało iść na front. Kiedy się pali świat, trzeba swoje własne przeżycia wielkie,

swoje własne najlepsze siły wziąć w okowy silnej woli i rzucić na szalę jako to, co dusza może dać.

Niejeden naukowiec robi obecnie przegląd swoich prac, pytając się, na co mogą się przydać, kiedy wokoło pali się świat. Każda rzetelna praca naukowa ma wartość w sobie i nigdy jej nie traci, ale wybijają czasem godziny, kiedy trzeba życie ratować i budować, by i tamte prace ostać się mogły. W takich chwilach — przynajmniej do czasu — jedne prace maleją, a drugie rosną w oczach sumienia — i w oczach sumienia trzeba zwrócić się tam, gdzie się pali i gdzie rosnąć poczyna. Robiąc rachunek własnego sumienia, przyznam, że i moje prace utrzymują się, o ile posiadają jakąś wartość w sobie, ale w świetle pożogi dziejowej widzę, że w obecną atmosferę powinienem wnieść drogą mi ideę o konieczności hasła nowej miłości dla naszego jutra. Tym dalej roztoczy się przed nami szczęśliwa przyszłość, im więcej w nas będzie dzisiaj młodości ducha, zrodzonego z przykazania, że duszę swoją trzeba dać, a nie bawić się w starego, przezornego ciułacza.

Z takim usposobieniem duszy czyta się inaczej dzieła, które mówią o minionych wiekach myśli ludzkiej. Mam na skromnym obecnie warsztacie książkę R. Hoffmanna — „O cnocie heroicznej". Napisano ją gruntownie, oparto ją na badaniach źródłowych. Czytałem ją jednak nie dla tego przede wszystkim, że ją napisano sumiennie, lecz dla tego, że w niej mówi się o heroizmie w jego przemianach, poprzez wieki filozofii greckiej i myślenia chrześcijańskiego. W świetle pożogi wojennej zatrzymywały się oczy moje i myśli tylko na punktach zwrotnych, tam, gdzie wiek dodawał coś do tego, co otrzymał z wieków minionych. Znika w nas w takiej chwili dziejowej szperacz, antykwarz, a nawet badacz historyczny, a podnosi się żywy człowiek, co śledzi źródła rozwoju ludzkiego w przeszłości, by z nich brać siły do budowania świata jutrzejszego.

Pisząc dzisiaj o heroizmie, musi się w sobie zapalić cały wewnętrzny, żywy warsztat. Trzeba go zapalić miłością silniejszą od śmierci.

ROZDZIAŁ I.

DWIE NIEŚMIERTELNOŚCI

Częściej niż kiedykolwiek zagląda się dzisiaj do Apokalipsy, pytając się o to, co tam oznaczają zapowiedzi nieszczęść dla ludzkości, co oznaczają fantastyczne rumaki i czasze, z których spływa niedola na przyszłość świata. Częściej niż kiedykolwiek brzmią nam w uszach słowa Skargi: „Bych był Izajaszem. bych był Jeremiaszem, bych był Ezechielem". Zdaje się nieraz, że już rozbita jest flasza, rozdarta zbutwiała szata i poszły na cztery wiatry włosy proroka. Otwiera się oczy i uszy na to, co w Apokalipsie jest groźnym, co w niej jest katastrofą, pożogą i zniszczeniem, a zamyka się je na to, że w niej jest mowa o nowej ziemi i o nowym niebie. Eschatologia Nowego Testamentu odnosi się istotnie na pierwszym miejscu do czasów ostatecznych, ale przemawia do nas głośno także w punktach zwrotnych dziejów ludzkich, kiedy jakby powstaje nowa ziemia i nowe niebo.

Filozofia dziejów nawiązuje chętnie swe rozmyślania do tych przełomowych lat. w których rodzą się nowe epoki w rozwoju ludzkości; w takich bowiem czasach zjawiają się też zazwyczaj ludzie wielcy, ci. którzy umieją odczuć znaczenie danej chwili, umieją natchnąć miliony swym duchem i wyprowadzić je na szlak nowego życia.

Przypatrzeć się dzisiejszej myśli, a zauważy się, że raz podnosi człowieka do wyżyn dotąd nieznanych, że go umieszcza na tronie, z którego strąciła Boga, a drugi raz człowieka obniża, nie widząc żadnej różnicy istotnej pomiędzy nim a zwierzęciem. Kiedy trzeba mówić o wielkich ludziach, o wielkich du-

chach, należy sobie zdać sprawę z tego, czy duch jest istotnie jakąś rzeczywistością, czy też jest tylko pustym wyrazem, flatus vocis, a istnieje jedynie zwierzę na rozmaitych stopniach swego rozwoju. Gdy się znajdzie odpowiedź na to pytanie, można się dopiero dalej pytać: na czym polega wielkość ludzkiego ducha?

I.

Zacznijmy od pierwszego pytania. Niemal na samym początku komentarza św. Tomasza do Drugich Analityk znajduje się zdanie: *Humanum genus arte et ratione vivit*, cały rodzaj ludzki żyje z techniki i sztuki — *arte*, z wiedzy i wartości moralnych — *ratione*. Jeżeli człowiek ma żyć jako człowiek, to musi się zwrócić do kultury, gdyż inaczej nie spełni swego zadania na ziemi, nie będzie żył na niej jako człowiek. Kulturę materialną i duchową trzeba uznać nie tylko za konieczny warunek życia ludzkiego, lecz także za wytwór tego życia, za jego cechę istotną, która je wyodrębnia od świata zwierzęcego. Święty Tomasz rozstrzyga sprawę radykalnie, kiedy po jednej stronie umieszcza człowieka z jego kulturą, a po drugiej zwierzę z jego instynktami i impulsami. Tylko człowiek kulturę stwarza, tylko on ją rozumie, tylko on ją potrafi odziedziczyć, ocenić i rozbudować, dowodząc przez to, że tylko w nim tkwi to coś, co go wynosi ponad naturę, ponad zwierzę na każdym stopniu jego rozwoju.

Kto dzisiaj dowodzi, że istnieje głęboka, istotna różnica między duszą a duszą, między duszą, co wkracza w sferę ducha, a duszą, co do tej sfery nie dosięga — obiera zazwyczaj jedną z dwóch dróg, bo albo wiąże zagadnienie to z faktem kultury, albo przeprowadza drobiazgową analizę funkcyj, które przez właściwy sobie, duchowy charakter, wyodrębniają się od wszystkich innych faktów psychicznych. Obierzemy najpierw pierwszą drogę, zaczniemy od kultury.

Wytwory kultury, czyli obiektywacje wyszedłszy raz z twórczej czynności człowieka, usamodzielniają się, zdobywając *sui generis* byt, związany zawsze w pewien sposób z materią. Nie ma żadnych obiektywacji, oderwanych już od swego twórcy,

w których by nie było równocześnie czynnika materialnego i duchowego. Ponieważ każde dzieło kultury ma w sobie strone materialną, można je palić, rozbijać, drzeć i niszczyć, można je restaurować, odnawiać i przekształcać, ponieważ ma tę stronę materialną, można je badać ze stanowiska fizyka, chemika lub mechanika. Z tego punktu widzenia nie różni się ono od żadnego przedmiotu z otaczającego nas świata. Nie różni się dzieło kultury, nie różni się rzeźba, obraz, książka, motor, od materialnego kosmosu także przez to, że na równi z nim zadrażnia nasze zmysły, że działa jako podnieta na nasz wzrok, słuch i dotyk.

Różni się natomiast dzieło kultury od wszelkiej cząstki przyrody przez to, że tylko ono zawiera w sobie coś z ludzkiego ducha, że zawiera w sobie jego zamysł, jego uczucie, że tylko ono spełnia narzucony sobie przez niego cel stając się narzędziem, symbolem, znakiem, obiektywacją. Obiektywacje wyodrębnia się od siebie i klasyfikuje z rozmaitych punktów widzenia, mówiąc o pomnikach sztuki i nauki, wiedzy i religii, prawa i moralności. Ponad wszelkimi tymi różnicami góruje jednak wspólna ich cecha, ta mianowicie, że tkwi w nich jakiś sens, jakiś wyraz i ślad ludzkiego ducha.

Wszystkie nauki humanistyczno-historyczne z powodzeniem pracują i pracować tylko mogą dlatego, że człowiek z człowiekiem, duch z duchem obcują, porozumiewają się ze sobą poprzez swe wytwory. Widocznie istota każdego ludzkiego ducha jest taka sama, skoro tak samo funkcjonuje, tak samo się wypowiada w symbolach i znakach, w obiektywacjach utrwalonych w materii lub w ludzkich ustrojach społecznych. Przez tego rodzaju obiektywacje, przez pismo, druk, dzieło sztuki, przez instytucje społeczne obcują ze sobą ludzkie duchy, sięgając poza granice czasu i przestrzeni. Bywa tak, że znaki zostawione na pomnikach dawnej, zamarłej kultury, są dla nas niezrozumiałymi przez całe wieki, ale i wówczas rozumiemy, że mamy przed sobą nieodczytane znaki, aż wreszcie nadejdzie chwila, kiedy znajdziemy klucz do przechowanych nam skarbów ducha

Ponieważ z naszego ducha rodzą się wszelkie obiektywacje,

nazywa się ich całość duchem obiektywnym, albo zobiektywizowanym. Na widok nagromadzonych skarbów kultury, na widok ducha obiektywnego rodzi się pytanie, z jakiego źródła to wszystko płynie i płynąć musi? Na to pytanie teza tomistyczna odpowiada twardo: *Genus humanum arte et ratione vivit*, dodając do tego od razu, że świat zwierząt żyje z instynktów i zmysłowych impulsów. Obiektywacje ani same z siebie się nie rodzą, ani same siebie nie rozumieją, lecz rodzą się i rozumieją poprzez naszą ludzką, a nie zwierzęcą duszę. Nie ma zatem wątpliwości, że jak daleko sięga duch obiektywny, jak daleko rozbudowuje się kultura, tak daleko sięga ludzka dusza. I jeszcze jedno, to mianowicie, że w niej, w ludzkiej duszy musi być coś, co ją wyodrębnia od dusz nie ludzkich, które nie są zdolne do wydania z siebie żadnych obiektywizacji, żadnych dzieł kultury.

Psychologia empiryczna będzie mówiła o odrębnych funkcjach duchowych, psychologia metafizyczna będzie mówiła o jednej duszy intelektualnej człowieka, która raz nazywa się po prostu duszą, a drugi raz nazywa się duchem. Nazywa się duszą, o ile się łączy z ciałem, jako jego entelechia, stając się w nim źródłem życia ustrojowego i psychicznego, nazywa się duchem, o ile w niej dostrzegamy twórcze zdolności, z których się rodzi cała nasza kultura.

Kto kulturę tworzy, ten — i tylko ten — ją także rozumie. Nie odczyta odczytanych i nieodczytanych dokumentów nikt inny na ziemi, jak tylko człowiek, bo tylko ten, co dzieło kultury tworzy, może je także zrozumieć i ocenić. Wystarczy przeczytać dzieło Girgensohna „O zrozumieniu tekstów religijnych", wystarczy zapoznać się z dziełem R. Ingardena „O poznaniu dzieła literackiego", by się przekonać, że ludzkie duchy obcują ze sobą ponad granicami przestrzeni i czasu, rozumiejąc nawzajem własne swe obiektywacje. Współczesna psychologia humanistyczna Sprangera czy inna, nie inaczej rozumuje, ale nie chce wkroczyć w teren metafizyczny, tracąc przez to na jasności.

Kto jako tomista, wyprowadza obiektywacje z realnego, ludzkiego ducha, z ducha podmiotowego, nie twierdzi bynajmniej, ja-

koby w ich poczęciu nie współdziałała cała psychika człowieka, i wyższa i niższa. Zdziwić może niejednego to, że św. Tomasz stopień inteligencji i twórczości u człowieka uzależnia: 1) od jego konstytucji i wrażliwości zmysłów, 2) od lotności wyobraźni, 3) od wierności pamięci, 4) od zdolności orientacyjnej w konkretnych sytuacjach. Jeżeli zważymy, że pierwszy czynnik czyli wrażliwość zmysłowa razem z genami otrzymujemy na drodze dziedziczenia, to zrozumiemy, że także trzy dalsze czynniki łączą się bardzo ściśle z przekazanym nam dziedzictwem. Zdolność orientacyjna np. w konkretnych sytuacjach, znajduje się także u zwierząt, jako ich vis aestimativa tak, iż tomistę wcale nie zadziwiają wyniki doświadczeń Kochlera nad małpami, a zadziwia tylko ich interpretacja, która bez podstawy sięga do ducha. Tylko z ducha rodzi się kultura, a chociaż duch w swej pracy łączy się z tym wszystkim, co stanowi nasze dziedzictwo psychologiczne, to jednak całe to dziedzictwo bez ducha, ani kultury nie wyda, ani jej nie zrozumie.

Tylko człowiek kulturę tworzy, tylko on ją rozumie i tylko on ją sobie przyswaja. By wniknąć w ten proces asymilacji, wyodrębnijmy w otaczającym nas świecie kultury przynajmniej dwie wielkie jego dziedziny. Zanotujmy na pierwszym miejscu dziedzinę wiedzy, sztuki i techniki, na drugim dziedzinę organizacji i urządzeń społecznych. Obydwie te dziedziny człowiek nie tylko stworzył, lecz ciągle je sobie przyswaja. Przyswajamy sobie obydwie dziedziny nie tylko przez to, że je poznajemy, lecz także, i przede wszystkim przez to, że im się oddajemy całą uczuciowo-pożądawczą stroną naszej duszy. Dopiero wówczas przyswoimy sobie jakikolwiek wytwór kultury naprawdę, kiedy go pokochamy i oddamy się w jego służbę.

Wystarczy zwrócić uwagę na to, jak sobie człowiek przyswaja zdobycze wiedzy, dzieła sztuki, literatury, by się przekonać, że cały ten proces asymilacji dokonuje się w różnym stopniu, zależnie od tego, jak głęboko sięga w samą istotę naszego jestestwa. Doraźna obserwacja i badania doświadczalne (Girgensohn) okazują dowodnie, że wzięte z zewnątrz myśli, że

poznane obce dzieła literackie i wytwory sztuki, albo mogą się zatrzymać na powierzchni duszy, jak zatrzymuje się nieproszony gość na progu naszego domostwa, albo mogą wnijść w głębokie jej wnętrze — zależnie od tego, czy nimi chcemy lub nie chcemy żyć, czy je chcemy lub nie chcemy przyjąć na swoją własność tak, jakby były naszymi osobistymi wytworami. Są np. książki, których nam nikt nie zalecił, nikt nie zachwalił, a jednak od razu zdobyły naszą myśl, zapadły się w naszą pamięć i przylgnęły nam do serca.

Jak z rozpalonych ognisk, idą z pewnych dzieł prądy ciepła i życia nie tylko w tę lub inną jednostkę, lecz także w niezliczone rzesze i całe narody. Widocznie między tą książką a psychiką jednostki lub całego narodu istnieje jakieś wewnętrzne powinowactwo tak, iż jednostki i wielkie rzesze odczuwają, że gdyby pisały same, to by to zrobiły w ten sam, a nie w inny sposób. Głęboko przyswojony wytwór kulturalny nie tylko wzbogaca naszą myśl, ale chwyta nas za serce, zaspokaja w nas jedne tęsknoty a rozbudza inne. Nieraz jeden pomysł naukowy wstrząsa umysłami wszystkich, co w tej samej pracują dziedzinie; nieraz jedna przez kogoś wygłoszona idea robi z obojętnych zapaleńców, wskrzesza zmarłych do nowego życia, budzi z uśpienia milionowe narody i do nowego prowadzi czynu, Głęboko przyswojony wytwór kulturalny staje się wyrazem i jego autora i duszy każdego, który go przyjął na swą wewnętrzną własność. Głęboko przyswojony wytwór wywołuje fermentację duchową, która się nieraz kończy nowym wybuchem własnej twórczości.

Wytwory kulturalne są żywe lub martwe zależnie od tego, czy ktoś inny żyje, czy nie żyje. Powiedzmy, że dla świata zwierząt wszystkie nasze wytwory kulturalne są martwe i martwymi być muszą, bo żadne zwierzę ani nimi nie żyje, ani żyć może. Tego rodzaju wytwory wyszły z ducha i tylko do ducha przemówić i wnijść mogą jako pokarm, napój i siła na dalszą drogę twórczości. Weźmy pod uwagę drugą dziedzinę kultury, przypatrzmy się ustrojom społecznym wśród ludzi, przypatrzmy się życiu narodowemu i państwowemu, a znowu zauważymy, że w chwili jego narodzin lub w punktach zwrot-

nych jego rozwoju, zawsze duch bierze górę nad naturą i materią. Bierze górę nad krwią i naturą duch, ilekroć mężczyzna i kobieta opuszczają własną rodzinę, własną krew, by rozpalić nowe ognisko rodzinne; bierze znowu górę duch, kiedy z rodzin i szczepów — pod tchnieniem tej samej kultury, oraz wspólnie przeżywanych obyczajów i dziejów — rodzi się organizacja, która nazywa się narodem. Bierze jeszcze raz górę duch nad wszystkim innym, kiedy z wysiłku swej woli i ducha, naród organizuje się w państwo, które posiada własną konstytucję, własne prawa, sądy i zwierzchnią władzę [1]. Z ducha powstają ludzkie społeczeństwa i z ducha się utrzymują, bo chociaż przez niezależne od swej woli narodziny każdy dostał się w taki, a nie w inny naród, to jednak z biegiem czasu wobec tego narodu i państwa własną zajmie postawę. Nie tylko bowiem naród i państwo przyswajają sobie poszczególną jednostkę, lecz także jednostka na swój sposób przyswaja sobie obydwa te ustroje tak, że i one, jak każdy inny wytwór kulturalny, albo mogą się zatrzymać na peryferii duszy poszczególnego swego członka, mogą w jego duszy mieszkać jako martwe, obce ciało, albo też mogą dostać się w najgłębsze jej komory, mogą się stać jej największym skarbem na ziemi. Od narodu nie tylko się bierze, ale także mu się daje i dawać powinno. Jak naród zawsze nam daje, włączając nas w swoją kulturę i obyczaj, tak każdy z nas — albo tylko stwierdza fakt swej przynależności do sfery działania tej kultury, pozostając na jej peryferii, jako obca enklawa, jako martwe ciało — albo też daje się wziąć bez zastrzeżeń, stając się jedno z narodem. Daje naród, ale i narodowi się daje i dawać powinno. Daje mu się zawsze, jeżeli się go nosi w najgłębszych komorach serca i ducha. Także narodowe życie, narodową kulturę i sam naród przyswaja się sobie tak samo, jak się przyswaja każdy inny twór kulturalny. Będą nam żywe i naród i państwo, jeżeli się zdecydujemy na to, żeby żyły w naszym własnym duchu.

Zakończymy znowu wnioskiem. Czymś martwym będzie

---

[1]) I. Seipel, »Nation und Staat«, Wien u. Leipzig 1916.

i być musi dla świata zwierzęcego naród i państwo, bo w żadnej duszy zwierzęcej nie ma tej drogocennej cząstki, która się nazywa duchem.

Zdecydowane stanowisko zajmujemy wobec dwu dziedzin kultury — wobec wiedzy, sztuki i techniki z jednej, a organizacji społecznych z drugiej strony — na podstawie naszego światopoglądu. Inaczej patrzymy na obydwie dziedziny kultury, kiedy w nasz światopogląd włączamy ducha, inaczej wówczas, kiedy go ze światopoglądu wykluczamy. Duch zawsze w człowieku pozostanie duchem bez względu na to, czy go będzie w swym światopoglądzie uznawał, czy odrzucał. Ale to pewna, że kto ducha odrzuci, będzie się starał myśleć i tworzyć tak, jakoby ducha nie było. Może człowiek teoretycznie ducha w sobie zanegować, ale w rzeczywistości nie zdoła go w sobie zniweczyć nawet tam, gdzie się wypędza ducha z grupy społecznej, nie zabije się ducha w człowieku.

Stąd nic dziwnego, że i tam duch odezwie się ofiarą, heroizmem, gdy zagrożone jest życie.

Bywa inaczej, bywa tak, że w chwilach krytycznych dla istnienia społeczeństw odwołuje się do haseł ducha, wymaga się, by całe życie podniesiono do jego wyżyny, żąda się, by chrześcijańskie idee stały się przewodniczkami w życiu, chociaż jeszcze wczoraj nauczano z tylu katedr i w tylu szkołach, że duch nie stoi na granicy między światem ludzkim a zwierzęcym, nauczano, że człowiek jest tylko gatunkiem zoologicznym i nie ma w nim nic, co by go podnosiło ponad krew i materię. Ta bolesna antynomia zmusza człowieka do postawienia sobie na nowo wszystkich pytań, związanych z jego istotą i zadaniem w życiu. Nie można nagle skoczyć z dziedziny czystej zoologii w dziedzinę ducha, jeżeli się przez dziesiątki lat twierdziło, że duch nie istnieje, że duch nie jest trwałym centrum właściwych sobie działań.

To jest jedna nieszczerość w życiu, lecz istnieje jeszcze inna. Bywa tak, że się teoretycznie uznaje ducha i jego naczelną pozycję w życiu, ale praktycznie zmierza się do łatwizny i steruje się na płytkie wody. Na płytkich wodach brodzi nieraz ten, co się nazywa chrześcijaninem; brodzi na płytkich wo-

dach ilekroć myśli, że wystarcza mu dzisiaj żyć, jak żyją inni, że wystarcza mu żyć tak, jak żyli ludzie kilka wieków temu. Świat i chrześcijaństwo w pochodzie swoim cofać się nie może. Chrześcijańska — prawdziwie chrześcijańska — myśl jest katolicką, a więc zaborczą, biorąc to wszystko, co gdziekolwiek bądź odkryto, jako cząstkę tej wielkiej prawdy, do której wszyscy dążymy. Katolickość jest równoznaczną z powszechnością. Jak katolicką jest z istoty swej prawda, tak katolickim jest dobro i piękno. Gdziekolwiek pojawi się cząstka dobra, cząstka piękna, tam katolik winien wyciągnąć po nią ramiona, gdyż katolicka dusza jest zaborczą. Zaborczą jest i być musi dusza katolicka, jeżeli chce, żeby w niej żył jej naród, jego kultura i wszystkie zagadnienia, jakie dręczą dzisiejszego człowieka. Zaborczą powinna być dusza katolicka na podstawie swego poglądu na świat, który poprzez wszelką zmienność widzi dwa niezniszczalne bieguny rzeczywistości: niestworzonego Boga i stworzonego ducha. Jak Bóg wszelką wokoło rzeczywistość stworzył i w niej mieszka przez przedłużony, stwórczy swój akt, tak ludzki duch cieszy się nade wszystko tym, że umie być przyczyną sprawczą, umie tworzyć, naśladując tym z dala własnego swego Stwórcę. W wielkich chwilach dziejowych, najważniejsze zadanie ma spełnić ten, co nie tylko ducha w sobie nosi, ale się do tego ducha w teoretycznej swej myśli przyznaje.

Dopiero światopogląd łączy ze sobą różne składniki kultury w organiczną całość tak, jak dusza jednoczy w człowieku wszystko w jedno żywe jestestwo, a jeżeli tak, to nie ulega wątpliwości, że dzisiaj nie ma w Europie — a tym mniej nie ma na ziemi — jednej kultury, bo nie ma w niej jednego światopoglądu. Pomińmy odrębne postacie kultury na dalekim, azjatyckim wschodzie i popatrzmy tylko na to, co się dzieje dzisiaj w Europie.

W naszych oczach miała się zrodzić postać kultury europejskiej, w której sercu znalazł się światopogląd biologiczny, by przeniknąć sobą wszystkie jej dziedziny. Pracowało się tutaj w zawrotnym tempie nad tym, by mocą i przemocą, by ciągłym szkoleniem wyprzeć z pewnego terytorium kulturę,

która tam jeszcze wczoraj żyła i rozkwitała, a zastąpić ją przez nową, tę, która dzisiaj gwałtownie rozpada się pod potężnymi ciosami zwycięskiego oręża. Obok tego typu kultury istnieją w Europie dawniej powstałe mniej lub więcej żywotne jej postacie. Istnieje najpierw kultura bez światopoglądu, a więc bez trwałej postaci i bez kręgosłupa.

Agnostycyzm i sceptycyzm nie mają odwagi ani siły na to, żeby nadać kulturze zdecydowany kształt przez światopogląd. Istnieją jeszcze różne odmiany kultury w tej jej postaci, która łączy się z światopoglądem, gdzie duch wchodzi w jego skład jako naczelny i centralny jego czynnik. Zazwyczaj zjawia się w tej postaci za mało afirmacji, za mało odwagi i ochoty do coraz dalszego kształtowania życia europejskiego.

Wszystkie te postacie kultury posiadają wewnętrzne dążności zaborcze, doprowadzając w ostatnich dniach do niewidzianej dotąd rozprawy o własne istnienie.

Nie istnieje kultura dla kultury, jak sztuka dla sztuki, bo ją tworzy i asymiluje bezustannie dla siebie człowiek. Zgodzimy się więc na to, że bezpośrednim celem kultury w dziedzinie obiektywacji i życia społecznego jest człowiek. Jeżeli tak, to pytamy się dalej, czy człowiek sam sobie jest celem, czy też — widząc swą zależność wszechstronną — szuka i znajduje cel poza sobą i poza swoją społecznością. Zagadnienie hierarchii celów i hierarchii wartości staje i stanąć musi wyłącznie wobec ludzkiego ducha. Wielkim tylko tworzywem staje się dla ducha cała powstała już kultura, kiedy on sam stanie raz na drodze ostatecznych zagadnień.

Na drodze ostatecznych, metafizycznych zagadnień stanął kiedyś duch w starożytnej Helladzie, wydając ze siebie szereg typowych światopoglądów, z których filozofia bytu Arystotelesa utrzymała się poprzez długie wieki, zwracając na siebie uwagę przez zasadniczą cechę uniwersalizmu. Uniwersalizm ten pochodzi stąd, że dla ludzkiej myśli zjawia się byt, rzeczywistość, jako właściwy jej przedmiot poznania. W obrębie bytu znajdują się różne jego stopnie, zaczynając od nieorganicznej materii, a kończąc na bezmaterialnym duchu.

Zbudowany na hierarchii bytów światopogląd może wziąć

w siebie to, co w innych światopoglądach jest tylko częścią bytu, lub jedną jego stroną, wyolbrzymianą jednostronnie do wyżyn jakiegoś nieabsolutnego absolutu. Zazwyczaj nowe, głębokie prądy kulturalne płyną stąd, że zaniedbywano tę lub inną stronę rzeczywistości, aż wreszcie obudziła się przeciwko temu reakcja w imię ratowania pewnej części życia ludzkiego. Lekceważono kryzys życia gospodarczego i związane z tym kryzysy klasy pracującej, aż wreszcie zjawiła się potężna reakcja w Rosji Radzieckiej. Przymykano przez dłuższy czas oczy na doniosłą rolę, jaką posiada ludzkie ciało pośrednio nawet dla życia duchowego, aż wreszcie zjawiła się reakcja w formie biologizmu.

W chwili, kiedy stanęły do walki ze sobą o własne istnienie i o istnienie kulturalnego człowieka różne światopoglądy i związane z nimi kultury, nasuwa się pytanie, czy nie ma miejsca na pokój pomiędzy człowiekiem a człowiekiem, pomiędzy tą a inną postacią kultury. Na to pytanie odpowiada twierdząco chrześcijaństwo przez tylowiekowe swe istnienie. Obok wszystkich postaci kultury i ponad nimi zjawiła się kultura chrześcijańska, w której pierwiastek nadprzyrodzony łaski i jej życia osiada na najszlachetniejszej części człowieka, na jego duchu, żeby w związku z filozofią bytu tworzyć podstawy do porozumienia się, do pojednania się człowieka z człowiekiem, rasy z rasą.

Także kultura chrześcijańska jest z istoty swej zaborczą, dążąc do tego, by w sobie zintegrować to, co w innych kulturach jest istotną wartością dla życia. Przez filozofię bytu podchodzi chrześcijaństwo pod wszystkie kultury, przez teologię życia nadprzyrodzonego wznosi się ponad wszystkie ich szczyty na to, by człowiekowi złożonemu z kości, ciała i ducha dać pełnię życia na zawsze. Ta niebosiężna wielkość kultury chrześcijańskiej budzi opozycję w człowieku, który ani tak daleko, ani tak wysoko iść nie chce, a jednak powtarza się heroizm jako hasło dnia.

Heroizmu znowu nie zna świat nie ludzki, świat zwierzęcy, a zna go tylko duch. Wielki jest ludzki duch, który potrafi sięgać do heroicznych poświęceń, a większy jest jeszcze ten,

który w nich widzi drogę do nieśmiertelnego szczęścia. Dzisiejsze zagadnienie kultury wprowadza myśl na drogę nieuniknionych zagadnień ducha.

II.

Jeżeli długą jest już pierwsza droga do ducha poprzez zagadnienia kultury, to jeszcze dłuższą i mozolniejszą przez drobiazgowe swe badania jest droga druga. By udowodnić, że duch dzieli świat ludzki od świata pozaludzkiego — można wyjść z analitycznych badań psychologii. Chociaż w rzeczy samej droga ta jest dłuższą dla współczesnego człowieka razem z powtarzającymi się kryzysami w psychologii, raz zwracała się na prawo, drugi raz na lewo, to jednak zaznaczymy tylko bardzo zwięźle, jakie są główne etapy tej drogi.

Powiemy więc, że przynajmniej nowe, przełomowe badania w psychologii powstały pod wpływem rozmyślań nad wytworami kultury. Tego rodzaju rozmyślania doprowadziły do nowego rodzaju badań nad psychiką ludzką, dając nam niewidziany dotąd i bogaty materiał doświadczalny. Na tym wreszcie materiale przeprowadza się pod naciskiem potrzeb własnego i obcego ja szeregi rozumowań, które mają doprowadzić do rozwiązania niemilknącego w nas nigdy pytania: czym jest duch?

Sensualistycznie i atomizująco nastawiona była przez dłuższy czas psychologia doświadczalna. Była nastawiona sensualistycznie, gdyż pod wpływem dawnej tradycji i nowej wiedzy przyrodniczej nie schodziła z widnokręgu ludzkiego dawna fikcja Condillac'a. Ciągle stawał przed oczami rodzący się z retorty homunculus, w którym zjawiały się po kolei różnej jakości czucia na to, żeby się z sobą skojarzać i znowu rozkojarzać. Poszczególne czucia, jak atomy, jak paciorki, miała jakaś niewidzialna ręka prawa ze sobą wiązać w pewne układy na to, żeby znowu wszystko rozkojarzyć i na nowo bez końca w coraz to nowe układy zestawiać. Przeciw tej opętańczej fikcji wystąpił O. Külpe, wychodząc z rozmyślań nad wytworami ludzkiej kultury.

Żeby zrozumieć system filozoficzny Spinozy czy Hegla,

trzeba by myśleć, a nie tylko kojarzyć. Systemy Spinozy i Hegla i innych filozofów zostały zbudowane i stały się faktycznie przedmiotem takiego lub innego zrozumienia przez człowieka. Jeżeli więc człowiek istotnie rozumie Spinozę, istotnie rozumie różne systemy filozoficzne i systemy takie tworzy, to w tym jest dowód, że mieszka w nim myśl różna od czucia, mieszka w nim myśl, która posuwa się w nim naprzód według innych praw aniżeli te, o których mówi psychologia asocjacjonistów. W Würzburgu i gdzie indziej rozpoczęły się badania nad ludzką myślą i wolą, doprowadzając do bogatych wyników. Wynikiem nad wynikami był ten, że fakt myśli różni się od czucia tak, jak fakt woli różni się od zmysłowych pożądań.

Obfite materiały doświadczalne, zebrane przez uczniów Külpego, unaoczniały stopniowo, że bodaj najprymitywniejszy fakt naszej myśli polega na tym, że albo odnajdujemy, chwytamy w lot różne stosunki, kiedy nam dane są ich podstawy, albo też, znając stosunek i jedną z jego podstaw, szukamy drugiej jego podstawy bądź w dziedzinie empirycznej, bądź transcendentalnej. Kolor czerwony i zielony, na przykład, dane nam są jako podstawy stosunku różnicy, która istnieje między tymi kolorami. Ważnym w tym przykładzie jest to, że kolory dane nam są w uczuciach zmysłowych naszego wzroku, a sam stosunek różnicy ujmujemy przez niezmysłowy akt intencjonalny. Tego rodzaju akty niezmysłowego poznawania powtarzają się w ujmowaniu jakichkolwiek stosunków. By sobie zdać sprawę z olbrzymiej doniosłości ujmowania stosunków lub szukania ich podstaw, wystarczy zauważyć, jak obszerną jest dziedzina stosunków, czyli relacji, jak liczne są stosunki logiczne i realne, jak wśród stosunków realnych czasowe wyodrębniają się od przestrzennych, a jedne i drugie od stosunku przyczynowości i celowości. We wszystkich tych wypadkach dostrzegamy stosunki lub szukamy jednej z ich podstaw przez akty niezmysłowe naszej myśli, podczas gdy podstawy mogą być dane w czuciach wzrokowych lub innych, jak nam to unaocznił przykład różnicy między dwoma kolorami.

Wprawdzie walka o różnicę między niezmysłowym aktem myśli a faktami zmysłowego czucia i wyobrażenia jeszcze cią-

gle trwa, ale i tego zaprzeczyć nie można, że badania Külpego i jego uczniów przeprowadziły psychologię doświadczalną na szczęśliwą drogę. Walka jeszcze ciągle trwa, gdyż czucia i wyobrażenia przesłaniają nam swą intuicyjnością nieintuicyjne zazwyczaj myśli tak, że sensualizm usiłuje wszystkimi dostępnymi drogami dostać się z powrotem do psychologii. Zaporę przeciwko sensualistycznym dążeniom znajdzie się zawsze w refleksjach, podobnych do tej, jaka doprowadziła Külpego i jego uczniów do pierwszych ich badań nad myślą i wolą. Będą to zawsze refleksje nad faktycznym zrozumieniem takich olbrzymich wytworów kulturalnych, do jakich należą syntezy filozoficzne Platona czy Arystotelesa, Spinozy czy Hegla.

Nie tu miejsce na to, by przeprowadzić przegląd wszystkich materiałów, jakich nam do tej sprawy dostarczyły badania doświadczalne. Nam idzie o to, żeby dokładnie odróżnić i zachować w pamięci: 1) refleksje, które doprowadziły do badań doświadczalnych nad myślą i wolą, 2) materiały otrzymane przez tego rodzaju badania i ich wyniki, 3) rozumowania nad zdobytymi rezultatami.

Rozumowania metafizyczne nad rezultatami w tej dziedzinie rozpoczął w sposób najszczęśliwszy J. Geyser, otwierając drogę do dalszej pracy w tym kierunku. Poza aktami myśli znajduje się ich podmiot, który musi mieć ten sam charakter niezmysłowy, jaki posiadają same te akty.

Poszczególne akty poznania niezmysłowego, poszczególne myśli, nie istnieją w sobie jako rodzaj niezliczonych substancji, lecz istnieją w czymś jednym, w naszym ja. Rozumowania nad tym ja stwierdzają w nim obecność ducha, z którego wychodzą wszystkie niezmysłowe akty myśli na to, by poprzez treści wrażeniowe dochodzić do coraz głębszych ujęć otaczającej nas rzeczywistości. Twórcza wyobraźnia i bezustanna praca doprowadzają ducha do tego, że przez coraz inne akty swej myśli rozbudowuje nowy świat kultury, wprzęgając w ten sposób przyrodę w swoją służbę. Powiedzieliśmy już, że myśl, a nie czucie znajduje stosunki różnego rodzaju, dodajmy teraz, że myśl jakoś z istoty swojej dąży do bytu i byt jako byt, rzeczywistość jako rzeczywistość ujmuje. Przez tę drugą zdol-

ność swego rozumu człowiek jest realistą na podstawie jak najgłębszych swych tendencji i naczelnej swej zdolności. Jest zrazu realistą naiwnym, nie odróżniając tego, co odróżnić można i należy. Nie odróżnia zrazu człowiek zjawiska od bytu niezjawiskowego, nie odróżnia substancji od przypadłości, nie odróżnia rozmaitych rodzajów bytu, ale w miarę dojrzewania wiedza jego się różnicuje, zachowując ciągle tę zasadniczą swą tendencję, która zwraca go do bytu. Z tej najpierwotniejszej dążności ludzkiej myśli wyszedł Arystoteles, kiedy budował swą filozofię bytu; tę tendencję myśli do rzeczywistości wykrył dzisiaj na nowo Spearman, a na innej drodze D. Katz, odróżniając kolory powierzchniowe od niepowierzchniowych.

To wszystko może się zrazu zdawać obojętnym i nudnym, ale zainteresuje może więcej fakt, że współczesna myśl weszła okólnie na tę samą drogę, by wyodrębnić świat ludzki ducha od świata zwierzęcego. Można wskazać na głęboką różnicę, która bardzo rychło zjawia się między życiem psychicznym dziecka, a życiem zwierząt. Zrazu także dziecko niesie wszystko swą rączką do ust, tak jak zwierzę niesie wszystko do paszczy lub dzioba dla celów biologicznych swej jednostki i gatunku. Niebawem odrywa się jednak dziecko od czystych impulsów biologicznych, poczynając manipulować przedmiotami z niepohamowanej ciekawości i bezinteresownie. To samo miał na myśli M. Scheler, kiedy nazwał człowieka rewolucjonistą. Rewolucjonistą człowiek jest przez to, że podnosi się ponad kosmos, wydobywa się z witalnych impulsów, na to, żeby cały wokoło świat i własną swą osobę, własne swe życie zmienić na przedmiot swych badań. Tylko rewolucjonista wydobywa się z więzi instynktów, budując wiedzę obiektywną o bycie, o rzeczywistości. Kiedy św. Tomasz odróżniał człowieka od zwierzęcia, posługiwał się dwiema ideami kierowniczymi. Pierwszą była dla niego ta, że w przeciwstawieniu do zwierząt posiada człowiek w swej dłoni narząd nad narządami, *instrumentum instrumentorum,* przez który manipuluje wszystkim, czego tylko dosięga, ale tak, że jego manipulacjom towarzyszą jakieś zamysły i pomysły. Już tutaj człowiek jako faber, jako urodzony technik i artysta wychodzi daleko poza ciasny kręg potrzeb biologicz-

nych. Drugiej myśli kierowniczej dostarcza św. Tomaszowi *homo sapiens*, ten, który już nie tylko przez technikę przerabia świat dla różnych swych potrzeb i zamysłów, lecz całą rzeczywistość robi przedmiotem swojej wiedzy, ujmuje ją ciągle zasadniczo jako rzeczywistość, jako byt. W ten bezinteresowny, teoretyczny sposób żadne zwierzę świata ująć nie potrafi.

Posiada człowiek trzecią jeszcze zdolność. Średniowieczna filozofia mówiła o wiedzy małej i o wiedzy wielkiej: mała wiedza — *scentia parva*, nazywała poszczególny akt poznawczy razem z jego treścią, wiedza wielka — *scientia magna*, nazywała wiedzę rozbudowaną w szerokie bardzo rozmiary. Wielką wiedzą była dla średniowiecza metafizyka, psychologia i kosmologia; wiedzą wielką byłaby dla niej każda z dzisiejszych nauk. Buduje się wielka wiedza z wiedzy małej nie przez proces kojarzenia czuć, lecz przez uporządkowane myślenie, przez rozumowanie, które kieruje się bezustannie stosunkami logicznymi i realnymi w swej pracy architektonicznej. Takiej zdolności architekta naukowego nie posiada świat zwierzęcy, ani jej posiąść nie potrafi, gdyż brakuje mu ducha.

Posiada wreszcie ludzka myśl czwartą zdolność, jaka ją wyodrębnia od poznania czysto zmysłowego, posiada zdolność samokontrolną i refleksyjną. Przez tę zdolność potrafi ona z wiedzy, jako z własnego wytworu zrobić przedmiot swych badań, by sprawdzić, czy istnieje w niej bezwarunkowa zgodność między jej treścią a przedmiotem i ta druga logiczna zgodność, która powinna przenikać całą wewnętrzną architekturę od założeń aż do najdalszych ich następstw. Takiej zdolności samokontrolnej nie widział nikt u zwierząt, a widzi ją zawsze u ludzi.

Sensualistyczną i atomizującą była zrazu postawa psychologii doświadczalnej. Przeciwko jej dążnościom atomizującym wystąpili wychowawcy, humaniści i lekarze, dowodząc, że człowiek jest żywą całością i trzeba podchodzić do niego jako do żywej całości, jeżeli go się chce wychować, jeżeli się chce w nim rozwinąć zdolność rozumienia wytworów literackich, jeżeli wreszcie pragnie się uleczyć przeliczne bolączki jego psy-

chiki. Najskuteczniej zwalczali atomizującą psychologię wychowawcy, powołując się na fakt, że wszelkie syntezy, stworzone przez tę psychologię, wszelkie jej podręczniki, nie oddają wychowcy żadnych usług, gdyż czym innym jest żywy człowiek w swym stopniowym rozwoju, a czym innym fikcja, stworzona przez atomizującego psychologa.

Proces wychowania wydobywa na jaw tę samą wielkość duchową człowieka, do jakiej dochodzi psychologia doświadczalna przez drobiazgowe swe badania.

Nie będę krążył około zagadnienia wychowania, zwracając się na prawo i lewo do rozmaitych poglądów na wychowanie, żeby z nich wziąć jakieś myśli kierownicze, ale zaznaczę zwięźle to, co już gdzie indziej powiedziałem, opierając się na poglądzie tomistycznym. Kto mówi o wychowaniu, musi wziąć pod uwagę zagadnienie wychowanka, wychowawcy i celu, do którego się dąży.

Na zagadnienie wychowanka spojrzyjmy ze stanowiska negatywnego i pozytywnego; spojrzymy na nie ze stanowiska negatywnego, odrzucając to, w czym inne poglądy błądzą.

Błądzi pogląd, który uważa dziecko wyłącznie za rzecz. Jaskrawym dowodem tego błędu jest fakt, że z rozpaczą i gniewem protestuje dziecko, ilekroć wychowawca lub ktokolwiek inny odnosi się do niego tylko jako do rzeczy. Protest dobywa się z najdalszych głębin dziecka, dobywa się z trzciny myślącej Pascala, dobywa się dlatego, że się widzi tylko trzcinę, a nie widzi się myśli i ducha. Buntuje się dziecko i buntować powinno, ilekroć nie dostrzega się w nim tego, skąd płynie wysoka jego godność, a widzi się tylko rzecz. Błądzi także pogląd, który widzi w dziecku tylko zmienną sumę faktów psychicznych, które się składają lub rozkładają na podstawie tego lub innego prawa skojarzeń. Kto tak myśli o dziecku, depersonalizuje jego istotę i istotę człowieka w ogóle, widząc i w dziecku i w człowieku widownię, na której zjawiają się i odgrywają swoje role rozmaici aktorzy, a sam człowiek pozostaje wiecznie widzem, nie wkraczając nigdy w akcję jako główny jej sprawca. Wprowadziwszy raz depersonalizację w człowieka.

zrezygnowało się z jego współdziałania w kształtowaniu tego, co się nazywa osobowością. Pomiędzy osobą a jej depersonalizacją istnieje stosunek tezy do antytezy.

Błędnym jest także pogląd na dziecko, który dostrzega w nim gotowego i dorosłego człowieka. Już św. Paweł ostrzegał przed tym błędem, wskazując, że dziecko ma swój język, swoją myśl i rozumowanie tak, jak człowiek dorosły ma swoje (1 Kor. 13, 11).

W związku z tym zwróćmy uwagę na jeden fakt i na jedną teorię. Faktem jest to, że w ciągu rozwoju dziecka zjawiają się bardzo rychło zarówno przejawy myśli jak i woli. Zjawiają się nieraz jako bardzo wczesne antycypacje, by później już stale afirmować swe istnienie. Teoria, o jakiej chcemy wspomnieć, jest teorią możności, potencjonalności i aktu doskonałości. Także człowiek w swym rozwoju przechodzi nieustannie z możności w akt, w doskonałość, ale zdobyta doskonałość jest tylko szczeblem, po którym następują szczeble dalsze, coraz wyższe. Pod działaniem bodźców zewnętrznych i wewnętrznych rozwija się cała istota psychologiczna dziecka i to tak, że coraz więcej tam kiełkuje myśli, coraz więcej woli. Trzeba wewnętrznego dojrzewania, trzeba bogacenia się z wewnątrz i z zewnątrz w psychice zmysłowej na to, by w niej coraz wyraźniej rozkwitało życie duchowe. Widocznie pod wpływem dojrzewania całej ludzkiej istoty to, co w tej istocie jest pierwszym, naczelnym i kierowniczym wydobywa się coraz bardziej na jaw. Toteż dziecko w miarę, jak rośnie na duchu i ten przyrost sobie uświadamia, głośniej i głośniej protestuje, ilekroć przystępuje się do niego albo jako do rzeczy martwej, albo jako do jakiegoś gatunku zoologicznego.

Zmieńmy stanowisko negatywne na pozytywne. Rodzina i naród, państwo i wszystko, co nosi w sobie zdobytą kulturę, spogląda na dziecko jako na nieokreśloną wielkość, rozumiejąc bardzo jasno, że zginie doszczętnie, jeżeli dla siebie nie zdobędzie dziecka, bo dziecko rozstrzyga o jego przyszłości. Rozstrzyga o tej przyszłości dziecko a nie żadna rzecz, żaden gatunek zoologiczny, bo tylko w dziecku mieszka duch zdolny do nieśmiertelności i do tego, co nieśmiertelność tworzy.

Z tym faktem łączy się to, co o dziecku mówi religia i filozofia. Religia, począwszy od Genezy, powtarza, że we wszystkich bytach otaczającego nas kosmosu są jakieś ślady nieskończonego Stwórcy, ale tylko w ludzkiej duszy pali się wszystkimi blaskami ducha obraz Boga. Co religia opowiada z góry, to filozofia zdobywa z dołu przez pracę swej myśli. Żadna filozofia nie zbuduje jakiejkolwiek etyki, jeżeli w człowieku od pierwszych chwil jego dziecięctwa nie dostrzeże pierwiastka duchowego jako podstawy osobowości. Bez ducha i jego wolnej woli nie ma odpowiedzialności, a bez odpowiedzialności nie ma czynu moralnego. Przyrodnik może zapomnieć o duchu, może na chwilę zamknąć oczy na jego istnienie, kiedy się zbliża do człowieka, ale nigdy nie pozwoli nawet dziecko na to, żeby się do niego zbliżył wychowawca, zapominając o jego duchu.

Duch wysuwa się na pierwszy plan, kiedy się mówi o wychowanku; duch wysuwa się na pierwszy plan, kiedy się mówi o wychowawcy. Rozumie to najgłębiej tomista, który powtarza, że w znaczeniu ścisłym wychowawcą jest Bóg, bo tylko On stwarza te siły duchowe i nieduchowe, przez które człowiek się rozwija, i tylko On od wewnątrz na niego oddziałuje. Najwięcej do roli Boga zbliżać się będzie ten wychowawca, który przynajmniej analogicznie będzie postępował tak, jak On postępuje. Będzie się starał tworzyć w młodzieży nowe siły, nowe jej akumulatory, wprowadzając w duszę zespoły żywych cnót, będzie działał od wewnątrz tak, jak tylko działać zdoła. Jedynie rodzice potrafią sięgnąć jak najdalej od wewnątrz, dając dziecku swoje geny, ale jeszcze inaczej można sięgnąć do wnętrza dziecka, można sięgnąć w tych chwilach, kiedy się do niego zbliża z miłością. Dla miłości otwiera się dusza dziecka tak, jak kwiat otwiera się dla słońca, i tylko wtedy zapada w duszę wszystko, co na przyszłość ma kiełkować. Tylko w tych chwilach rodzina, szkoła i naród dostaje się do duszy dziecka, żeby kultura nie zginęła z miejsca, lecz przeszła z pokolenia na pokolenie. Tylko duch może wychować ducha, a jeżeli już trzeba mówić o czynnikach innych, materialnych, to tomizm ujmuje to znowu ze stanowiska najwyższego, powtarzając, że Bóg wychowuje człowieka bezpośrednio lub pośrednio: wycho-

wuje go bezpośrednio, utrzymując w nim przez stwórczy swój akt wszystkie siły naturalne ducha i siły nadprzyrodzone łaski, wychowuje go pośrednio poprzez całą przyrodę, poprzez to wszystko, co w nim jest wielkim i małym, groźnym i porywającym, wychowuje go poprzez jednostki i społeczeństwa, przez narody i państwa, przez chwilę obecną i tysiącletnie dzieje.

Ponad całym procesem wychowania góruje przede wszystkim zagadnienie celów. Jeszcze ciągle szukają celów wychowania różnego rodzaju pedagogiki. Pedagogika katolicka celów nie szuka, gdyż posiada je w swojej nieporównanej etyce. Katolicka etyka opiera swą hierarchię wartości i celów na hierarchii bytów, gdzie na czele wszystkiego znajduje się Bóg. To też Bóg staje się i jest centralną ideą pedagogiki katolickiej, otwierając przed ludzkimi oczyma tak nieskończone widnokręgi, o jakich żadna inna pedagogika nawet marzyć nie może. Oparła się kultura chrześcijańska na filozofii bytu i razem z nią głosi, że wszyscy ludzie z istoty swej dążą do wiedzy i do dobra. Dążą do wiedzy przez swój intelekt, dążą do dobra przez wolę. Przez proces poznania bierze człowiek w siebie w sposób swoisty jako duch związany z ciałem całą wokoło rzeczywistość, cząstkę po cząstce, ale bez wytchnienia, bez końca. Bo jak Bóg jest nieskończonym w akcie, tak ludzki umysł jest nieskończonym *in potentia,* jest nieskończonym w swym pragnieniu poznania. Dąży człowiek przez wolę do dobra, a ponieważ jest ciągle nieskończonym w swej pojemności i potencjalności, usiłuje zdobyć dobro bez końca, bez granic, chociaż w rzeczywistości zdobywa je kropla po kropli, ułamek po ułamku. Gdziekolwiek widzi kroplę lub ułamek dobra, tam zdąża jego wola, chociaż zostanie wiecznie niespokojną, dopóki nie stanie w obliczu Nieskończoności.

Przez to, że w etyce katolickiej Bóg jako najwyższe dobro jest ideą centralną, zdobyła ona takie widnokręgi, jakich żadna inna etyka nie zdobyła. Pomiędzy człowiekiem a Bogiem istnieje odległość nieskończona, a jednak człowiek do Boga upodobnić się potrafi i upodobnić się powinien; na tej drodze do celu zdobyła jednostka ludzka przez swą pracę coraz nowsze spraw-

ności moralne, jako akumulatory sił, które jej ułatwiają nieustanną drogę w górę. Przez pojęcie cnoty jako siły moralnej jest etyka katolicka z natury swej dynamiczną. Jest dynamiczną i organiczną zarazem, gdyż cnoty wiążą się w żywy zespół, zwany charakterem moralnym. Jest etyka katolicka i organiczną i optymistyczną, bo jej pierwszym i ostatnim wyrazem jest dobro, a nie grzech lub zło. Jest wreszcie ta etyka totalistyczną, obejmując całość obowiązków człowieka tak, iż zadania osobiste, indywidualne zależą od społecznych tak, jak społeczne zależą od personalnych.

Całą tę etykę zbudowano nie na to, żeby tylko pomnożyć o jeden dział wiedzę normatywną, lecz przede wszystkim na to, żeby nią przeniknąć własnego ducha. Ascetą nazwał Scheler człowieka dlatego, że tylko on, w obliczu rozmaitych impulsów może powiedzieć tak lub nie na podstawie swobodnej swej decyzji i w zależności od sądu wartościującego. Sąd wartościujący sięgnie zawsze do hierarchii dóbr, o których mówi etyka.

Cały proces wychowania dowodzi naocznie, że to, co człowiek działa i w co się rozwija, zależy od tego, czym człowiek jest, i co z urodzenia w sobie posiada. Przynosi człowiek ze sobą na świat hormony, konstytucję cielesną i związany z tym temperament, z którymi musi się liczyć jego wychowawca, ale wychowawca musi się liczyć jeszcze z czymś innym, gdyż i świat zwierzęcy posiada konstytucję cielesną i temperament, a jednak nie potrafi działać tego, co człowiek działa, i nie potrafi się rozwinąć w to, w co się człowiek rozwija. Bardzo rychło dziecko zaczyna myśleć i afirmować swoją wolę, bardzo rychło zapowiada, że będzie pewnego rodzaju ascetą i rewolucjonistą (Scheler), bardzo rychło przez cały swój rozwój wskazuje na to, że dąży do własnej osobowości. To wszystko możliwym jest dlatego, że obok cielesnej konstytucji posiada w sobie dziecko ducha, który mu nie pozwala spocząć, dopóki do życia wegetatywnego i do psychiki zmysłowej nie dołączy się właściwe mu życie duchowe. Życie duchowe jest koroną rozwoju dziecka i zjawia się tylko tam, gdzie tę koronę umie się nosić. Z ducha rodzi się życie duchowe i ducha wzbogaca, nie zabijając bynajmniej ani psychiki zmysłowej, ani życia wegetatywnego,

gdyż potrzebuje ciała do współistnienia i współdziałania w jednej ludzkiej istocie. Tylko człowiek, a nie zwierzę, jest od początku swego istnienia osobą, gdyż tylko on — obok ciała — posiada w sobie ducha; tylko człowiek a nie zwierzę, może się stać osobowością, bo tylko człowiek, a nie zwierzę, jest z istoty swej osobą. To, w co się jakieś jestestwo rozwija, zależy od tego, czym to jestestwo jest.

Obok wychowawców weszła także współczesna psychologia głębinowa na drogę, na której dochodzi się do ducha. Freud i Adler mówią o psychologii głębinowej, dowodząc z nią, że pod jasną, nieznaczną i świadomą warstwą naszej psychiki znajduje się głębsza i nieporównanie bogatsza, nieświadoma jej warstwa. Cokolwiek się dzieje na scenie naszej świadomości zależy od tego, co się dzieje w najdalszych głębinach naszej psychiki nieświadomej. Chociaż się przypisuje tym ciemnym głębinom tak przemożną rolę, to jednak zaczyna się rodzaj ich działania bardzo zacieśniać, kiedy się ma tłumaczyć to, co się dzieje w obrębie naszej świadomości. Zarówno u Freuda jak i u Adlera jedno jakieś dajmonion kieruje z głębin nieświadomości tym wszystkim, co stanowi olbrzymie bogactwo naszego życia świadomego. U Freuda nazywa się to dajmonion *libido sexualis*, u Adlera żywiołową dążnością do znaczenia. Każde z osobna dajmonion i obydwa razem potrafią jakąś sferę świadomych faktów psychicznych wytłumaczyć, ale daleko im do tego, żeby samodzierżawnie kierowały naszą psychiką i budowały całą ludzką kulturę.

Również psychologia personalistyczna Sterna uznaje, że trzeba sięgnąć do czynników psychicznych nieświadomych, by wytłumaczyć rozmaitość tego, co się dzieje w naszej świadomości, ale różni się od Freuda i Adlera przez to, że rolę jednego, wszechwładnego dajmonion zajmuje szereg różnych dyspozycji. Poszczególne akty psychiczne zjawiają się w naszej świadomości i znowu z niej znikają, a jednak mamy przeświadczenie, że od nas zależy, czy takie same akty znowu się pojawią, jeżeli tylko zechcemy, spełniając potrzebne do tego warunki. Możność wywołania pewnego rodzaju funkcji psychicznych nazywamy dyspozycją. Dyspozycją nazywa się nasza pa-

mięć, wyobraźnia lub zdolność myślenia. Dyspozycje mogą być trwałe lub zmienne, wrodzone lub nabyte, a wszystkie razem tworzą bogatą strukturę naszej osobowości.

Także psychologia tomistyczna zna strukturę w głąb naszej psychiki, zna pojęcie dyspozycji, ale twierdzi, że struktura idzie jeszcze głębiej, idzie poprzez sprawności i władze aż do ostatnich składników metafizycznej naszej istoty. Jeżeli chodzi o stosunek duszy do ducha, to wszyscy tomiści oświadczają się za tożsamością substancjalną duszy i ducha w człowieku, tłumacząc różnicę między funkcjami psychicznymi duchowymi i nie duchowymi różnicą władz jako bezpośrednich źródeł działania, wszyscy też powtarzają, że ta sama dusza intelektualna nazywa się raz duszą, a drugi raz duchem. Nazywa się duszą, ilekroć zaznaczymy, że jako entelechia informuje nasze ciało, stając się w ten sposób źródłem życia wegetatywnego i psychiki zmysłowej; nazywa się duchem, skoro ją ujmiemy w jej własnym życiu myśli i woli, pomijając to, że informuje ciało i staje się w zjednoczeniu z nim źródłem życia wegetatywnego i zmysłowego. Chociaż dusza intelektualna nie ma w sobie żadnych składników istotnych, to jednak posiada bogatą strukturę przez rozmaitość swych uzdolnień, sprawności i dyspozycji. Skoro weźmiemy ponadto pod uwagę fakt, że ze sprawności i dyspozycji jedne są wrodzone, inne nabyte, rozumiemy, jak przez tę bogatą strukturę metafizyczną można tłumaczyć rozmaitość naszego życia psychicznego.

Cała ta struktura metafizyczna nie jest nam daną w naszej świadomości, a tylko do niej dochodzimy na drodze wnioskowania tak, jak na drodze wnioskowania dochodzi dzisiejsza psychologia głębinowa do istnienia dyspozycji i faktów psychicznych nieświadomych.

Spróbujmy po tym wszystkim dotrzeć do wniosków metafizycznych, powiedzmy, że i to, co człowiek tworzy i jak tworzy, doprowadza nas na drodze rozumowania do tego, czym człowiek jest. Stworzył człowiek całą kulturę w znaczeniu przedmiotowym, stworzył wiedzę, sztukę i technikę, stworzył narody i ustroje państwowe, wprowadzając w ruch wszystkie swe funkcje psychiczne, zmysłowe i niezmysłowe, duchowe.

Funkcje psychiczne zmysłowe zjawiają się także w świecie zwierzęcym, a jeżeli tam pomimo wszystko nie powstała żadna kultura, to w tym dowód, że o jej narodzinach rozstrzygają funkcje duchowe.

Kulturę raz wytworzoną można sobie przyswoić zarówno przez funkcje psychiczne zmysłowe jak i niezmysłowe. A skoro znowu tylko człowiek kulturę sobie przyswaja, więc o jej asymilacji decydują funkcje duchowe, bo funkcje zmysłowe dostrzegamy także u zwierząt.

Od wytworów kulturalnych przechodzimy do funkcji. a od funkcji duchowych dochodzimy do tego, czym człowiek jest. Skoro bowiem człowiek i tylko człowiek przez swe funkcje duchowe kulturę tworzy i kulturę sobie przyswaja, to z tego wynika, że człowiek albo jest duchem, albo też ducha w swej istocie jako składnik wewnętrzny posiada. Że człowiek nie jest duchem, który mieszka w ciele jak więzień w turmie, dowodzą fakty psychiczne zmysłowe, gdyż nie może ich spełnić ani samo ciało, ani sam duch. Trzeba się zatem oświadczyć za tezą, że człowiek w swej istocie posiada ducha jako zasadniczy jej składnik.

Wprowadźmy w swe wywody obraz Newmana i powiedzmy, że mamy przed sobą krąg, którego wszystkie promienie biegną do jednego punktu jako do swego centrum. Na obwodzie tego kręgu znajdują się nasze wytwory kulturalne, nasze funkcje duchowe i różne etapy wychowania ludzkiego razem z jego celami, a wszystkie wskazują przez całą swą istotę na ducha, jako na centralny punkt, z którego wychodzą, i do którego wracają. Od obwodu poprzez promienie posuwają się nasze rozumowania, żeby się dostać do ducha, jako do centrum naszego życia.

Jeżeli wielkim jest to, co człowiek tworzy, to jeszcze większym jest to, czym człowiek jest, bo z tej jego istoty zrodziły się i cała kultura i wszystkie duchowe funkcje, a także na przyszłość rodzić się będą. Człowiek nie jest czystym duchem, lecz duch łączy się w nim razem z ciałem w jedną żywą istotę. Powiedzieliśmy już raz, że ta sama dusza intelektualna nazywa się w nas raz duszą, drugi raz duchem, gdyż ta sama dusza

zwraca się, jakby jednym biegunem do ciała, a drugim ponad ciało. O ile zwraca się do ciała, by jako jego entelechia stać się w nim źródłem życia wegetatywnego i psychiki zmysłowej, nazywa się duszą. O ile zaś sięga ponad ciało, stając się źródłem życia ponadzmysłowego, nazywa się duchem, *spiritus* albo umysłem — *mens,* albo jeszcze inaczej, jeszcze piękniej. Zarówno bowiem św. Tomasz, jak i jego poprzednicy i wszyscy mistycy chrześcijańscy widocznie pisali z biciem serca, ilekroć zwracali się do tego bieguna duszy, którym podnosi się ona w górę ponad ciało, pisali o tej stronie duszy z biciem serca, bo widzieli w niej obraz i podobieństwo samego Boga. Od św. Pawła poprzez pseudo-Dionizego, poprzez św. Augustyna i cały średniowieczny augustianizm, od augustynizmu poprzez tomizm, poprzez Eckharta, Taulera i Suzona aż do św. Jana od Krzyża i św. Teresy, od Dantego aż do Mickiewicza, rozbrzmiewa hymn pochwalny na cześć wychylającej się ku Bogu duszy. Nazywano ją różnie, nazywano ją tajnią duszy, nazywano ją szczytem, dnem i duchowym okiem duszy, nazywano ją najszlachetniejszym ziarnem i zamczyskiem, w którym może mieszkać tylko Bóg. Działo się to wszystko dlatego, że widziano w niematerialnej duszy odblask samego Boga. Hymn na cześć tej duszy rósł jeszcze dalej w potęgę, kiedy chciano powiedzieć, że tam, na szczycie, zjawia się łaska uświęcająca, a razem z nią zapala się miłość, z której jak z gorejącego krzewu przemawia Bóg do człowieka, dając siebie w rozmaitym stopniu mistycznego zjednoczenia.

Zejdźmy z pieśnią do prostej opowieści, do suchego rozumowania. Jeżeli duchowość, niematerialność, jest cechą jej pochodną, konsekutywną, a nie na odwrót: nie jest nieśmiertelność następstwem nieśmiertelności. Jeżeli tak, jeżeli nieśmiertelność duszy intelektualnej trzeba uznać za następstwo jej niematerialności, to znowu wracamy do tego wszystkiego, co się znajdowało na obwodzie okręgu, bo wszystkie jego promienie, wszystkie rozumowania, które wskazują na duchowość jako na swoje centrum, wskazują pośrednio na nieśmiertelność. Kto bowiem uzna niematerialność duszy, ten także przyzna, że dusza ani się nie rozpadnie na żadne cząstki skła-

dowe, ani się nie rozpłynie w żadną mgiełkę elektryczności. Zawsze uznawano dowód metafizyczny za zasadniczy i najsilniejszy spośród wszystkich dowodów na nieśmiertelność duszy, a wiadomo, że dowód ten wychodzi z niematerialności duszy, by wskazać, że nieśmiertelność jest koniecznym jej ustępstwem.

Obierzmy jednak inną jeszcze drogę; wróćmy do obwodu naszego koła i pójdźmy po jednym z jego promieni w sposób bezpośredni do nieśmiertelności. Wyjdźmy z dążności naszej duszy do prawdy, dobra i piękna, jako z tego źródła, z którego głównie rodzi się cała nasza kultura. Zresztą dążność do trwania i przetrwania zrozumie się w całej pełni dopiero wówczas, kiedy się ją zestawi z dążnością naszą do prawdy i dobra, do poznania i miłości.

Za Arystotelesem powtarzają co najmniej wszyscy tomiści, że nasz intelekt na drodze poznania wszystkim stać się może i wszystkim stać się pragnie. Ponieważ nie potrafi ogarnąć na raz otaczającej go rzeczywistości ani w niezmiernych jej obszarach, ani w jej głębi, w jej istocie, zagarnia ją dla siebie kropla po kropli, cząstka po cząstce. Nigdy jednak, przenigdy, cząstką się nie zadowolni, nie nasyci, gdyż jego dążność idzie w nieskończoność obszaru i głębi. By zagarnąć coraz nowe obszary, sięga narządami optycznymi zarówno w światy najdalsze i największe, jak i w światy najbliższe i zaledwie dostrzegalne. By się dostać do coraz dalszej głębi, do istoty rzeczy, stwarza narządy myślowe w postaci hipotez i teorii, woli bowiem na razie stracić na pewności, byleby sięgnąć głębiej, gdyż z własną niepewnością lub bezkrytyczną naiwnością rozprawia się później.

Nie znał Arystotelesa św. Paweł i ujmował całe zagadnienie z góry, ze strony objawienia i Boga, jednak mówi to samo, co Stagiryta, kiedy się odzywa w pierwszym liście do Koryntian, że teraz widzimy przez zwierciadło i w zagadce, teraz poznajemy częściowo, a „wówczas“ widzieć i poznawać będziemy Boga i wszechrzeczy, tak jako są. Tak trafnie, tak obrazowo jak św. Paweł nie wypowiedział nikt inny naszego pędu nadprzyrodzonego i przyrodzonego do poznania Boga i rzeczy.

Jak człowiek dąży do prawdy i wiedzy, tak też dąży do dobra i miłości. Jeżeli szukać przewodnika na tej drodze w starożytnej Helladzie, to znajduje się go raczej w Platonie, aniżeli w Arystotelesie. Mniejsza zresztą o Platona, gdyż silniej od wszystkich nazwał św. Tomasz wolę niewolnicą dobra, kiedy oświadczył, że nie z chwilowego kaprysu, lecz z wewnętrznej konieczności musi ona dobra szukać i do dobra dążyć. Lubo wola nastawioną jest na nieskończoność, spotyka się ciągle ze skończonością. Chwyta więc i ona dobro kropla po kropli, cząstka po cząstce, lecz pozostaje niespokojną w swej istocie, dopóki nie spocznie w nieskończoności.

Intelekt zwraca się do prawdy, wola do dobra, ale prawda i dobro są tylko dwoma obliczami bytu, do którego lgnie i tęskni cokolwiek.

Istnieje ludzka dusza, więc jak intelekt łaknie prawdy, a wola dobra, tak ona przez całą swą istotę i wszystkie swe władze, łaknie bytu. Łącząc się z ciałem, żyje w czasie, żyje zmianą, żyje z dnia na dzień, z chwili na chwilę, kropla po kropli, żyje skończonością, ale znowu jest niespokojną, gdyż przez całą swą istotę nastawioną jest na nieskończoność, na wieczność, na nieśmiertelność, Na wieczność i na Boga wskazuje dusza przez istotne swe pragnienie tak, jak igła magnetyczna wskazuje na bieguny. Odchylić igłę od naturalnego jej kierunku, a znowu do niego wróci; odchylić duszę od jej drogi w nieskończoność, a znowu na niej się znajdzie. Trzeba głębokich zaburzeń duszy, w jej władzach, w jej zjednoczeniu z ciałem, żeby straciła przekonanie o swej nieśmiertelności albo też wbrew temu przekonaniu porwała się na własne istnienie. Skoro się raz udowodniło nieśmiertelność duszy, nieśmiertelność ze swej strony otwiera drogę do dalszego rozumowania o sprawiedliwości Bożej, gdyż dopiero teraz dostrzega się możliwość rozwiązania tych antynomii, które w naszym życiu doczesnym wstrząsają naszą duszą i sercem. Boli myśl i boli serce, kiedy człowieka heroicznie dobrego pożera nędza i niepowodzenie, a równocześnie człowiek zły wskazuje szyderczo na pomyślny swój los jako na zapłatę nieprawości. Jeżeli ktoś stracił wiarę w nieśmiertelność, łatwo w swej myśli może się

znaleźć w ślepej uliczce, gdzie kończy się wszystko samobójstwem na widok antynomii, niedoli dobra i triumfu zła. Kto wiary w nieśmiertelność nie utracił, rozwiąże bolesną antynomię, obierając wieczność jako stanowisko do dalszego rozumowania. Nieraz wychodzi się ze sprawiedliwości Bożej na to, by dowodzić nieśmiertelności duszy powołując się na istniejącą antynomię, która domaga się swego rozwiązania. Zapewne myśl o sprawiedliwości Bożej wzmacnia przekonanie o nieśmiertelności duszy, ale z drugiej strony nieśmiertelność duszy otwiera drogę do rozwiązania antynomii. Obydwie idee, idea nieśmiertelności i idea sprawiedliwości Bożej jak najściślej do siebie należą i nawzajem się umacniają.

Przekonania o nieśmiertelności duszy płyną ze źródeł filozoficznych i ze źródeł religijnych. Światopogląd religijny buduje się z góry, mówiąc nam o tym, co Bóg myśli o świecie, o człowieku i jego przeznaczeniu; światopogląd filozoficzny buduje się z dołu, przez nasz rozum, mówiąc nam o tym, co my sądzimy o świecie i o Bogu. Może być tak, że się obydwa światopoglądy mijają albo się ze sobą zderzają, ale może być i tak, że się ze sobą spotykają, by się nawzajem umocnić, ożywić i zapłodnić.

Ilekroć Europejczyk mówi o światopoglądzie religijnym, ma z reguły na myśli to, co Ewangelia i żywy tradycyjny jej wykład w Kościele mówią o najwyższych zagadnieniach życia, o Bogu, o duszy, o jej nieśmiertelności i o nowym sposobie jej istnienia w zaświatach. Nie ulega wątpliwości, że wiara chrześcijańska w nieśmiertelność duszy spotyka się w tej samej jednostce z jej myślą filozoficzną, skłaniając ją do tego, żeby się tym zagadnieniem jak najenergiczniej zajęła, skoro od sposobu jego rozwiązania zależy sposób życia moralnego, a od sposobu życia moralnego zależy wieczna dola czy niedola. Wiara religijna chrześcijańska nie tylko pobudza myśl do zajęcia się zagadnieniem nieśmiertelności, lecz wzmacnia także jej przekonania, bo kończy swoje Credo wyznaniem wiary w nieśmiertelność i w życie wieczne tak, jak je rozpoczyna wyznaniem istnienia Boga. Które z dwu wyznań, z dwu ognisk naszego Credo posiada większe dla nas znaczenie? Pierwsze

czy drugie? Czasem się twierdzi, że większą dla nas doniosłość posiada pierwsze. Ale czym byłaby nieśmiertelność, nieskończoność w trwaniu bez Boga, bez nieskończoności Absolutu? Stałaby się niezawodnie widmem, od którego by się odżegnywał człowiek jak od największego nieszczęścia. Czym byłby Bóg bez nieśmiertelności duszy ludzkiej? Byłby tym – czym jest, miałby ten sam w sobie sens, jak i dzisiaj go posiada. Tego rodzaju dyskusja nie posiada dla nas wielkiej wartości, wartość posiada tylko myśl, że Bóg i dusza nawzajem do siebie należą, wartość posiada fakt, że wiara religijna przez swoje Credo wzmacnia nasze przekonanie o trwaniu naszej duszy w nieskończoność.

Co silniej kształtuje nasze przekonanie o nieśmiertelności duszy, czy religijne Credo, czy własna nasza myśl? O tym znowu z góry trudno rozstrzygać. Ale skoro się rozpisuje ankiety na temat wiary w nieśmiertelność, skoro się otrzymuje wśród społeczeństwa chrześcijańskiego odpowiedź taką, że w Anglii 72,3% oddało swą skorupkę za nieśmiertelność, 22,7% za ideą przeciwną a 5% odpowiedziało przez „nie wiem" — skoro w Nowym Jorku 88% opowiedziało się za nieśmiertelnością a 12% przeciwko, to jedno w tym wszystkim jest pewne, to mianowicie, że wśród przeciwników nieśmiertelności w Anglii czy w Nowym Jorku ani jeden nie cytował chrześcijańskiego Credo. To także pewne, że gdzie tak olbrzymia większość społeczeństwa opowiada się za nieśmiertelnością duszy, tam nie jest bynajmniej źle z religią chrześcijańską, gdyż wiara w nieśmiertelność albo ściśle się z nią łączy, albo do niej prowadzi, albo też do niej nawrócić może. Gdzie zaś poszła głęboko w duszę wiara w nieśmiertelność, tam także nie wyschło jedno z najsilniejszych źródeł odrodzenia moralnego, bo najsilniejszą sankcją moralności na ziemi jest niezawodnie związek z życiem wiecznym.

Przeraża nas tylko myśl, że wymłócono z dusz ich wiarę w nieśmiertelność tak, jak się wymłaca najlepsze ziarno z kłosa pszenicy. Nie wymłócono oczywiście razem z tą wiarą samej duszy, a ta, gdziekolwiek by była, umie jeszcze ze wszystkich sił kochać, umie się poświęcać, umie siebie dawać. Kto myśli

kategoriami chrześcijańskimi, dojdzie do przekonania, a przynajmniej do nadziei, że po ofiarach i poświęceniach może nastąpić refleksja nad ich ostatecznym źródłem i sensem. Ze strugi krwi może przyjść łaska nawrócenia do Boga. Na razie żelazne cepy wojny młócą ciała i dusze milionów, ale duszy wymłócić nie zdołają. A gdzie się co dzień odmawia *Credo in vitam aeternam* — wierzę w żywot wieczny — tam chyba i wiary z duszy się nie wymłóci, za wiarą zaś i jej wyznaniem wśród krwi rozlewu idą nowe urodzaje.

Niematerialność, duchowość i nieśmiertelność stanowią metafizyczną podstawę wielkości naszej duszy, ale jej wielkość wydobywa się także na zewnątrz, staje się niemal widzialną i dotykalną.

III.

Ponieważ dusza przez swą niematerialność i nieśmiertelność zawiera w sobie coś boskiego, zawiera naturalny obraz boży, więc też coś boskiego może się przez jej myśli, jej wolę i jej miłość na zewnątrz wypromieniować. Jeżeli do tego dodamy to, o czym mówi wiara, jeżeli dodamy, że na dno duszy — Seelengrund Eckharta — dostaje się łaska uświęcająca jako ziarno życia nadprzyrodzonego, to zrozumiemy jeszcze jaśniej, że człowiek ma w sobie coś bożego i że stąd to coś bożego wchodzi i wchodzić powinno w jego czynności.

Jeżeli jednak nawet święty nie równa się świętemu tak, jak gwiazda nie równa się gwieździe, to tym bardziej człowiek z brzegu miliona nie równa się temu, co góruje nad milionami. Porównał kiedyś św. Paweł ludzi ze względu na ich czyny w obrębie łaski, ażeby na końcu orzec, że jedni z nich budują złotem, inni srebrem, inni wreszcie budulcem jakiegokolwiek gatunku, czasem nawet bardzo lichego. Porównał także Arystoteles ludzi ze względu na ich wartość moralną, ażeby oświadczyć, że można w ich ocenie iść albo stopniowo w górę, albo stopniowo w dół: jeżeli się pójdzie w górę, umieści się na pierwszym szczeblu powściągliwość, na drugim cnotę, wreszcie na trzecim najwyższym — heroizm; jeżeli się natomiast pójdzie w dół, wyznaczy się pierwszy szczebel dla niepowściągliwości.

drugi dla bezecności, trzeci najniższy — dla nieludzkiego bestialstwa. Na nizinach bestialstwa wypowiada się to, co w człowieku jest karłem; na wyżynach heroizmu jaśnieje to, co w człowieku jest boskim. Toteż mimo ścisłości i ostrożności w mowie nie zawahał się Arystoteles ani na chwilę i nazwał człowiekiem boskim tego, co swym heroizmem góruje nad wielkimi rzeczami cnotliwych i dobrych. Człowiekiem boskim był zarówno dla pieśniarza Iliady jak i dla Arystotelesa — Hektor, heroiczny obrońca Troi i wzór obywatela bez skazy; mężem boskim był on, a nie ktokolwiek z Hellenów, którzy oblegali mury Ilionu. Wraca Arystoteles do zagadnienia boskości w działaniach ludzkich, kiedy wymienia wielkość duchową — *magnanimitas*, jako jedną z najjaśniejszych gwiazd na firmamencie cnót, czyli sprawności moralnych. Zapamiętajmy w każdym razie to, że wielkość duchową, posuniętą aż do wyżyn boskości, omawia Arystoteles w związku z odwagą bojową i cnotą heroiczną; zapamiętajmy to dlatego, że inaczej sądził o tej sprawie Platon, widząc nawiedziny boże u człowieka w tych chwilach, kiedy jego geniusz zrywa się do twórczego lotu.

Zdaje się czasem komuś, że w chrześcijaństwie nie ma miejsca dla wielkości duchowej, dla genialności, dla wodzostwa i dla heroizmu. A jednak wystarczy się wmyśleć w przypowieść Chrystusa o talentach, by się przekonać, że pracować talentami ma zarówno ten, kto ma ich pięć, jak i ten, co ma tylko jeden.

Jeżeliby się chciało głębiej wniknąć w to zagadnienie w ramach myśli chrześcijańskiej, należało by porozmyślać nad tym, co w Sumie teologicznej powiedziano o arystotelesowym mężu boskim, i dodać do tego wszystkiego uwagi św. Tomasza o wielkości duchowej, *magnanimitas*. Powiedzmy na razie tylko tyle, że w tomistycznym ujęciu wielkości duchowej na pierwszy plan wysuwa się czynnik moralny, heroiczny i to tak dalece, że się nie przyzna tej wielkości ani geniuszowi, ani wodzowi, jeżeli w jego duszy mieszka kanalia moralna, czyli arystotelesowe bestialstwo. Dla jaśniejszego wyodrębnienia pojęć porównamy

myśl tomistyczną po kolei z tym, co się dzisiaj mówi: 1) o genialności, 2) o wodzostwie, 3) o świętości.

1. Zdaniem Arystotelesa wyraża człowiek swą istotę przez to, że: a) poznaje, b) działa, c) produkuje, czyli wytwarza. Z pierwszej czynności rozbudowuje się olbrzymia wiedza, z drugiej moralność, z trzeciej technika i sztuka. Jeżelibyśmy z trzema rodzajami czynności chcieli wiązać naczelne ideały świata helleńskiego, to byśmy niewątpliwie sięgnęli do prawdy, dobra i piękna. Zastosujmy tę klasyfikację czynności do naszego tematu a zobaczymy, że geniusz wkracza w dziedzinę poznania i twórczości prawdy i sztuki, bohater w dziedzinę działania i moralności.

2. Wielkość duchowa łączy się według myśli perypatetycznej z dziedziną moralności tak, jak geniusz łączy się z dziedziną poznania i sztuki czy techniki, a tylko poprzez czynniki moralne może zdobyć także duchową wielkość. Zacznijmy swe rozmyślania o genialności i geniuszu od przedstawień obrazowych. Porównał Newman geniusza do górala, który wśród wspinaczki na skalisty szczyt posługuje się tylko żywym swym okiem, zwinną ręką i pewną nogą, nie zdając sobie nawet sprawy z tego, jakie mu grożą niebezpieczeństwa ze wszystkich wokoło rumowisk. Żaden przepis, żadne prawidło nie prowadzi tu w górę, lecz za wszystko starczyć musi żywa, nieokreślona zdolność. Żywa zdolność prowadzi w górę także geniusza, prowadzi go ścieżkami, które jedynie dochodzą do prawdy, chociaż i on czuje wśród swej drogi ciągłą niepewność, a posuwa się naprzód jedynie pod wpływem wewnętrznego porywu.

Późniejszy papież Pius XI, ks. Achilles Ratti, notuje w swych wspomnieniach z alpinistycznych wycieczek, jak go często pytano, czego tam szuka u góry. Odpowiadał na to, że szukał piękna, szukał tego piękna, poza którym wyczuwa się już tylko nieskończonego Stwórcę. Na szczyty można się także dostać wygodną kolejką łańcuchową, ale nie ma już w tym nic z tego szczęścia, jakie daje poczucie, że się własnym wysiłkiem i ryzykiem swego życia znalazło drogę na nie zdobyte

dotąd szczyty. Takim szczęściem raduje się dusza i ciało, myśli i oczy, wola i czucie.

Z tym wszystkim każdy alpinista i każdy geniusz przyzna, że wypraw na szczyty nie robi się na oślep, nie robi się ich bez przygotowania i bez odpowiedniego treningu. Zanim się zdobędzie stromą ścianę, muszą wprzód pracować nogi i ramiona, serce i wola; zanim się podejdzie do prawdy z nowej jakiejś strony, zanim się wpadnie na jakiś genialny pomysł i pomysł się przeprowadzi, trzeba się upracować jak inni i jak inni przez doświadczenie i rozumowanie utorować sobie drogę do zagadnień. To tylko prawda, że inaczej w duszy rodzą się pomysły, a inaczej się pomysły weryfikuje, że inaczej przedstawia się psychologia twórczości a inaczej logika, która tkwi immanentnie w każdym naukowym myśleniu. Żeby choć z dala spojrzeć na to, jak wygląda twórczość genialna, weźmy w rękę „Dialogi" Platona lub historię nowożytnej mechaniki napisaną przez E. Macha czy przez Duhema.

Rozumiał Platon, że można się nauczyć wielu rzeczy, lecz nie można się nauczyć genialności, bo geniusza ma się w sobie z Bożej łaski i to tak, że tylko od czasu do czasu odczuwa się wyraźnie jego tchnięnie. Był Platon geniuszem i dlatego rozumiał jak rzadko kto, czym jest geniusz i co się w nim dzieje w chwilach twórczego porywu. Zrozumiał, że eros i twórczość duchowa jak najściślej ze sobą się łączą; zrozumiał, że tam się tworzy, gdzie się kocha, a nie tworzy się tam, gdzie miłość nie mobilizuje wszystkich duchowych i nieduchowych uzdolnień, nie rozbudza uwagi i pamięci, nie rozgrzewa wyobrażeń i myśli.

Weźmy dla kontroli w rękę jakikolwiek wczesny lub późny dialog Platona, a zauważymy, że nieomal wszędzie zjawia się zagadnienie erosa i duchowej twórczości. Zacznijmy czytać od najwcześniejszego dialogu, od Ijona. Już tam, jako temat ukochany przez Platona na całe życie, zjawia się zagadnienie twórczości i erosa; już tam odzywa się dążność, żeby ulubiony temat otoczyć pięknem poezji przez szeroko rozbudowane obrazy. Magnetyt Eurypidesa, zwany pospolicie kamieniem heraklej-

skim, ma — powiada Platon — tę dziwną w sobie moc, że nie tylko przyciąga do siebie żelazne pierścienie, ale sprawia, że i one ze swej strony przyciągają do siebie inne, dalsze pierścienie tak, iż nieraz tworzą się z nich długie łańcuchy. Co się dzieje ze wszelkim żelaziwem pod wpływem mocy, jaką posiada heraklejski kamień, dzieje się też z ludźmi, ilekroć zbliżają się do człowieka, którego nawiedził jeden z bogów, bo wówczas twórczy zachwyt nie tylko ogarnia boskiego wybrańca, lecz przez niego idzie także na tych, którzy doń podchodzą.

W „Biesiadzie" powie Agathon, że od erosa nauczyli się ludzie i bogowie wszelkiej sztuki, że od niego nauczył się Apollo wieszczbiarstwia, Hefajstos - kowalstwa, Muzy tego wszystkiego, czemu patronują, a sam Zeus nie skądinąd nauczył się rządów bogami i ludźmi. Diotyma doda do tego, że cokolwiek nieśmiertelnego stworzyli ludzie czyby to były prawa Likurga lub Solona, czy pieśni Homera lub Hezjoda, wszystko to pochodzi z natchnienia skrzydlatego ducha.

Gdybyśmy chcieli dokładnie wyliczać i nudzić, mówilibyśmy długo i powtarzali wiele, bardzo wiele. Powiedzielibyśmy, że w Menonie polityk na równi z wieszczkami, poetami i wszelkiego rodzaju artystami otrzymał swą zdolność bezpośrednio od boga a nie od człowieka. Przypomnielibyśmy, że w Fedonie z trzech rodzajów szału najwyższą cenę posiada ten, który brata z muzami, byleby tylko człowiek wpierw zdobył jaką taką umiejętność obróbki materiału. Szałem nazywa erosa także Fajdros z tym tylko zastrzeżeniem, że należy odróżnić szał od szału, bo jeden ma swe źródło w ludzkiej chorobie, a inny - w boskim natchnieniu. W Fajdrosie także przyznaje nawet Sokrates, że i jego nawiedzał widocznie jakiś bóg, skoro go wśród rozmowy opanowała dziwna siła, napędzając mu myśli, uczucia i wyrazy.

Dosyć już tych dowodów na to, jak obrazowo przedstawiał Platon wrodzoną genialność i doniosłą rolę czynnika emocjonalnego w jej twórczej pracy. Chyba już nie trzeba dodawać tego, jak dokładnie rozróżniał w wiedzy, w episteme, ścisłe

rozumowanie od motorów psychicznych, które działają zarówno w duszy badacza i w duszy artysty.

Taką wiedzę buduje się nie tylko wtenczas, kiedy się rozumuje, kiedy się logicznie uzasadnia i wnioskuje, lecz także wtenczas, kiedy się wybiera pierwsze terminy intuicyjne, by na nich oprzeć dalszy tok rozumowania. Gdzie zaś zjawia się element intuicyjny, gdzie rodzą się pomysły, tam zaczynają działać czynniki psychiczne, które pracują i w duszy naukowego badacza i w duszy artysty.

Jak się rodziły pomysły u genialnych twórców z czasów Odrodzenia, a zwłaszcza u Galileusza, jak się te pomysły od razu doświadczalnie sprawdzały i jak otrzymane wyniki ujmowano bezpośrednio w równaniu, okazał po mistrzowsku E. Mach, dodając szeregi uwag psychologicznych o współdziałaniu wyobrażeń i uczuć w twórczości i pracy wielkich fizyków. Wprawdzie zaciążył na tłumaczeniu psychologicznym Macha jego assocjacjonizm, wprawdzie za wyobrażeniami znika u niego właściwa myśl, ale mimo to przynoszą wiele nowego jego uwagi o doświadczaniu myślowym, które tak często u Galileusza wyprzedzało późniejsze, decydujące doświadczenie za pomocą przyrządów. O współdziałaniu różnych czynników psychicznych, wspomina także Duhem, kiedy w swych pracach o rozwoju nowoczesnej mechaniki tylekroć udowadnia, że jakieś nowe idee, nowe zagadnienia, unosiły się jak niewidzialne ziarna w atmosferze świata naukowego przez jakiś czas, aż wreszcie zapadły w duszę jakiegoś geniusza, by w niej zakiełkować bogatym życiem.

Bywało tak, że dane zagadnienie zostało równocześnie rozwiązane przez dwu lub więcej uczonych, ale trzeba było czekać na to, żeby to zagadnienie spotkało się z ich myślą lub z ich myśli wyrosło. Trzeba nieraz gleby genialnej duszy na to, by znane już poprzednio zagadnienie weszło wreszcie na drogę ostatecznego rozwiązania.

Nie trzeba chyba przypominać, jak słusznie Platon żąda umiejętnego opanowania techniki i treningu w obróbce materiału, jeżeli skrzydlaty geniusz ma rozpocząć lot do twórczej pracy. Ani w naukach przyrodniczych, ani w naukach

historyczno-humanistycznych nie odkrywa geniusz zagadnień, ani zagadnień nie rozwiązuje, jeżeli wpierw nie pracował jak inni i więcej, aniżeli inni. Żaden geniusz nie pchnie naprzód badań nad filozofią średniowieczną, jeżeli wpierw nie nauczy się paleografii, nie zapozna się z filozofią starożytną, nie założy swego warsztatu znanymi i nieznanymi rękopisami, nie pozna dzisiejszych zagadnień filozoficznych, dzisiejszej fizyki itp. Dlatego tak bardzo pchnął naprzód badania nad myślą średniowieczną P. Duhem, ponieważ znał i sam budował współczesną termodynamikę, ponieważ zbadał olbrzymią ilość starych druków, a byłby jeszcze poszedł dalej, gdyby był dobrze poznał paleografię i zajrzał do nieznanych dotąd rękopisów. Rewelacją było to, co w dziele o Leonardzie da Vinci powiedział o związkach nowożytnej mechaniki z poglądami termistów paryskich w wiekach średnich. Rewelacja ta była możliwą dlatego, że Duhem znał i dzisiejszą fizykę i średniowieczne, twórcze pomysły i genialną pracę wielkich ludzi z czasów Odrodzenia.

W związku z genialnością rodzi się szereg pytań. Na jedne z nich już odpowiedziano wielokrotnie, na inne nie odpowiadano albo też wcale ich nie poruszano. Nas interesuje przede wszystkim pytanie z zakresu moralności, chociaż i wobec innych pytań nie można być obojętnym, skoro zależnie od odpowiedzi, jakie się na nie poda, przechodzi się do takiego lub innego obozu. Pytano więc o to, czy genialność zależy i w jakim stopniu zależy od przynależności do takiej lub innej rasy; pytano, czy genialność wiąże się ze skłonnością do obłędu i stanów psychopatycznych.

Na pierwsze pytanie odpowiadano rozmaicie, bo rozmaite były także stanowiska, z jakich starano się odpowiedź sformułować. Inna była odpowiedź zawodowych naukowców, inna zawodowych polityków i filozofów. Politycy robili z tej sprawy zagadnienie światopoglądowe wprowadzając rasę i krew na najwyższy szczebel hierarchii wartości. Kto takie zajął stanowisko, musiał zawsze odpowiadać jednakowo, musiał odpowiadać, że genialność zależy od czystości pewnej rasy i to zawsze tej, do której się politycznie należało. Także naukowcy odpo-

wiadali rozmaicie, ale robili to zwykle ostrożnie, odwołując się do obserwacji danych statystycznych. Nie możemy tu pominąć odpowiedzi Kretschmera, twórcy nowej typologii, opartej na różnicach konstytucyjnych. Nie tam rodzą się — jego zdaniem — geniusze, i nie tam rozkwita najpiękniejszy, najbujniejszy kwiat kultury, gdzie rasa nie zbliża się do rasy, nie chcąc utracić swej czystości, lecz tam, gdzie rasa miesza się z rasą, wytwarzając nowe bodźce, nowe źródła aktywności i napięcia. W Europie rodzili się geniusze i powstawały najbogatsze ogniska kultury tam, gdzie rasa alpejska mieszała się z rasą nordycką i śródziemnomorską, a rodziły się i rodzić się będą geniusze tam, gdzie — jak u Polaków i Rosjan — zmieszała się rasa nordycka z mongolską.

Zamiast bezpośrednio przejść do współczesnych odpowiedzi na drugie pytanie, przejdziemy dla własnej wygody do sprawy innej, zapisując futurystom w notatniku, że o początek ras i o ich stosunek do uzdolnień i genialności, pytał już Arystoteles (Polityka, O duszy), a za nim św. Tomasz z Akwinu. Zapomniano z biegiem czasu, że w Sumie teologicznej zjawiają się co najmniej dwa pytania, które jak najściślej łączą się ze sprawą rasy. Pyta najpierw św. Tomasz, czy byłby się zmienił pierwszy człowiek nawet wtedy, kiedy by nie był zgrzeszył, czyby się był zmienił pod wpływem położenia geograficznego, klimatu i temperatury, a zapewne i chemizmu ziemi. Wynikiem zmiany byłoby to, że grupy od grup byłyby się różniły wielkością, siłą, kształtem i pięknością. Kto ma choć źdźbło dobrej woli, uzna zapewne, że chodzi tu o różnicę ras pomimo, że terminologia obraca się w obrębie jakości, nie posiadając dzisiejszych ustalonych znaczeń (S. th. I, q. 96, a. 3).

Pyta także św. Tomasz, od czego zależy stopień inteligencji, talent i genialność w tym lub innym człowieku. Odpowiedź na to jest bardziej skomplikowana i dlatego należy jej szukać w kilku miejscach Sumy teologicznej. Na początku trzeba umieścić zasadę, na podstawie której cokolwiek przyjmuje w siebie jakiś przedmiot, przyjmuje zależnie od swej własnej istoty i struktury. Jeżeli więc ciało w swym stanie zarodkowym przyjmuje w siebie duszę, to musi ją przyjąć zależnie

od swej konstytucji. Jeżeli lepszą będzie konstytucja ciała, to lepszą będzie także całość wynikła z tej syntezy z duszą. Złączywszy się z lepszą lub gorszą konstytucją ciała, będzie dusza łatwiej lub trudniej pracowała, będzie źródłem większej wrażliwości zmysłowej, będzie rozporządzała szczęśliwszą pamięcią, bogatszą wyobraźnią i większą zdolnością orientacyjną w konkretnych sytuacjach. Za konstytucją pójdzie także temperament, za temperamentem pójdą takie albo inne zarodki cnót i wad. Kto zdanie przeczyta, przetrze może oczy ze zdziwienia, ale zdziwienie jego ustąpi w miarę, jak się będzie rozczytywał w tekstach Sumy teologicznej i w miarę tego, jak zauważy, że ani rozwój intelektualny, ani rozwój moralny nie dokonuje się w człowieku automatycznie, jedynie na podstawie tego, że ma takie ciało i ma takie kości. Z podobnych ciał i podobnych kości tej samej rasy wyrastają rozmaici ludzie zależnie od tego, jakie przyjmowali kierownicze idee, jak daleko kierowali się duchem a nie kością i ciałem, jak dalece wreszcie szli za decyzją swej woli, a nie jedynie pod tchnieniem irracjonalnego popędu. Duch ludzki nie tylko mieszka w świecie fizycznym, nie tylko staje do pracy przy warsztacie całego Kosmosu, ale z cząsteczką tego Kosmosu się łączy na to, by najpierw tę cząsteczkę przez swą istotę ożywić, a w dalszym ciągu przez swą pracę podnieść, zrobić z niej narzędzie swych poczynań.

Byłoby źle, gdyby się zamykało oczy na fakt, że współczesna myśl z największym trudem dochodzi do szczegółowych swych wyników na drodze rozumowania i doświadczenia; byłoby źle, gdyby się lekkomyślnie twierdziło, że to wszystko znano już dawniej, znano w średniowieczu i w starożytności; ale też z drugiej strony byłoby źle, jeśliby się nie wskazywało, gdzie się zjawiło pierwsze ziarno nowej idei i jak się w dalszym ciągu rozwijało; byłoby źle, gdyby się ciągle na nowo odkrywało Amerykę zamiast w — już raz odkrytej — Ameryce pracować coraz lepszymi metodami.

Moglibyśmy także w dawnej myśli tomistycznej znaleźć wskazówki na to, jak odpowiedzieć na pytanie drugie, gdzie chodzi o naturalne związki między genialnością a skłonnością

do obłędu. Zostawmy jednak to pytanie na boku, bo odpowiemy sobie na nie pośrednio, gdy znajdziemy odpowiedź na dalsze pytania: 1) czy znajduje się wielkość duchowa zawsze tam, gdzie znajduje się genialność, 2) czy czynnik moralny potrafi działać ochronnie na geniusza, by nie przeszedł na drogi, które prowadzą do obłędu. Na pierwsze pytanie odpowiadało i odpowiadać będzie codzienne doświadczenie, wskazując na fakt, że z geniuszami bywa rozmaicie, o ile chodzi o wysoki poziom moralny. Na to zapewne się zgodzimy, że nie ma wielkości duchowej, gdzie nie ma wielkiej i heroicznej nawet cnoty; skoro zaś u geniusza może być różnie z jego cnotą, więc też może być różnie z jego wielkością duchową. To tylko musimy przyznać, że w geniuszu mieści się materiał na wielkość duchową, ale sama wielkość zależy od pracy jego ducha, jego intelektu i woli.

Czy jednak w samej pracy twórczej geniusza odgrywa czynnik moralny jakąkolwiek rolę? „Tak", odpowiada ten, kto rozumie, że bez miłości prawdy, bez wewnętrznej karności, bez sumienia, bez wytrwałej pracy przynajmniej w dziedzinie wiedzy, nie dojdzie się do rzetelnych wyników. „Tak" odpowiada ten, kto zwróci uwagę na to, że nieraz praca badawcza dokonuje się wśród ciągłego niebezpieczeństwa życia, a już zawsze domaga się pewnego ascetyzmu w życiu, domaga się wyrzeczenia się tego dyletantyzmu, który nawet naukowca chciałby jak motyla nosić z kwiatów na kwiaty, z miodów na miody. „Tak", odpowiada wreszcie ten, kto się wpatrzy głębiej w psychikę ogólnoludzką i w psychikę geniusza, by należycie ocenić rolę uczucia w rozwoju człowieka. Okazuje się, że uczucie jest tym czynnikiem w naszej świadomości, w którym się jakoś wypowiada to, co się kryje głęboko w tajni naszej podświadomości, a nawet w nurcie naszej wegetacji. W rytmie uczuciowym wyraża się nasza konstytucja, odzywa się nasza młodość i starość i siła wieku dojrzałego; w nim dochodzi do głosu każda zmiana w losach naszego życia, każde powodzenie i niepowodzenie, zdrowie i choroba, szczęście i nieszczęście, dobro i zło, piękno i brzydota. Znał tę ruchliwość ludzkiego uczucia i znał niebezpieczeństwo wewnętrznego chaosu, jakie stąd

grozi człowiekowi, Arystoteles; miał je przed oczyma, kiedy budując swą Etykę, ogłosił umiar w życiu uczuciowym za cechę istotną sprawności moralnej. Cnota doprowadza do tego, że serce ani nam ciągle nie szaleje, ani w martwocie nie zamiera; cnota chroni nas przed duchowym i moralnym chaosem, cnota stwarza w nas wewnętrzny i stały ład, bez którego byłaby niemożliwą jakakolwiek wydajna praca. Bez umiaru i bez ładu w duszy nie pójdzie naprzód w swym twórczym trudzie także i geniusz, nie pójdzie w nim naprzód przede wszystkim dlatego, że u niego jest zazwyczaj większa pobudliwość i większe niebezpieczeństwo utraty wewnętrznej równowagi aniżeli gdzie indziej.

Świętego i geniusza miał przede wszystkim na myśli św. Tomasz, kiedy mówił o ekstazie w górę i ekstazie w dół. Ekstaza w górę wynika z prądu miłości, który porywa za sobą władze poznawcze i pożądawcze, myśli i wolę człowieka tak, iż dają ze siebie ilościowo i jakościowo więcej, niż to zwykle bywa. Także ekstaza w dół idzie za miłością, ale za tą, która ma swe źródło w nizinach i w niziny wszystkie siły psychiczne za sobą porywa, wytwarzając w nich nieopisaną anarchię. Anarchizuje i rozkłada naszą psychikę ekstaza w dół tak, jak ją organizuje, do najbogatszej porywa ekstaza w górę. Obydwie te ekstazy miał zapewne na myśli w swym Fajdrosie Platon, kiedy mówił o szale z natchnienia i mocy i o szale z choroby, zauważając od razu, że tylko szał pierwszy, szał z mocy rozbudza siły twórcze geniusza, podczas gdy drugi te siły rozkłada.

Od wewnętrznego rozkładu, od anarchii uczuciowej, od obłędu i stanów psychopatycznych broni nas przynajmniej cnota moralna, a chociaż nie każdą anarchię potrafi opanować, to jednak z istoty swej do zwycięstwa prowadzić powinna. Nawet na wyżynach wiedzy i sztuki pracuje cały człowiek — razem z ciałem i duszą, ze zmysłami i intelektem, z uczuciem duchowym i nie duchowym, a im większa jego pobudliwość, tym większe prawdopodobieństwo, że w chwili porywu zmobilizują się do pracy wszystkie te moce. Kto przez pobudliwość może pójść bardzo wysoko w twórczości nauko-

wej i artystycznej, może przez nią przejść także bardzo nisko, jeżeli sprawność moralna nie przeciwstawi się anarchii i ekstazie w dół. Taką bogatą i pobudliwą naturą okazuje się geniusz i dlatego też on stosunkowo częściej jest narażony na ekstazę w dół, na chaos i anarchię wyobrażeń i uczuć, na obłęd i stany psychopatyczne, jeżeli sprawność moralna nie pomoże innym czynnikom do przywrócenia wewnętrznej równowagi. Nie wszystko potrafi w geniuszu opanować i zdziałać jego charakter moralny, to pewna, ale i to nie ulega wątpliwości, że może zdziałać wiele, bo, organizując całą jego psychikę uczuciowo-popędową, wprowadzi także w pracę twórczą tę wewnętrzną karność, bez której nie rodzą się arcydzieła.

Odróżnia się dzisiaj (M. Scheler) wodza od wzoru, nazywając wodzem tego, który faktycznie idzie przed innymi, wskazując im drogę. Wódz zawsze świadomie innych chce prowadzić i narzuca im wybraną przez siebie drogę bez względu na to, czy im się to podoba; natomiast wzór sam przez się nikogo prowadzić nie musi, prowadzić nie zamierza, nikomu drogi swej nie narzuca, chociaż inni świadomie czy nieświadomie za nim podążają. Wola prowadzenia innych może tak dalece być obcą wzorowi, że nie musi on nawet być żyjącą istotą, nie musi być postacią historyczną, lecz może być jakimś oderwanym ideałem. Dodaje się do tego, że wódz nie musi bynajmniej stać na wysokim poziomie moralnym, gdyż jego rola znajduje się na innej drodze.

Te dystynkcje bynajmniej nie wykluczają pytania, czy w tym samym żywym człowieku nie mogą się spotkać ze sobą wódz i wzór i czy w tym wypadku jeden i drugi na tym nie zyskuje. Pomińmy jednak to pytanie i pomińmy jeszcze inne, to mianowicie, czy nie można by nazwać cząstkowym ideałem moralnym poszczególnej cnoty, o ile ona pojawia się, jak np. w Etyce Nikomachejskiej także jako idea, którą należy urzeczywistnić, a nie tylko jako realna sprawność moralna, która działa w określonej duszy jako jeden z jej motorów duchowych. W każdym razie można ją nazwać zarysowanym przez Arystotelesa wzorem tak, jak można nazwać wzorem również tego, który staje przed nami jako jej przedstawiciel, jej nośnik.

Wzorem będzie w tym znaczeniu sprawiedliwość i sprawiedliwy, roztropność i roztropny, wielkoduszność i wielkoduszny [1]).

Bywają chwile, kiedy wielkimi zagadnieniami życia zajmuje się tylko elita, ale bywają też takie, kiedy wielkie sprawy rozstrzygają się na całe stulecia w sposób szczęśliwy lub nieszczęśliwy zależnie od tego, za jakim hasłem oświadczą się krocie tysięcy i miliony. Buduje się różnego rodzaju wzory, które się mają znaleźć na sztandarach przyszłego życia. Ma się więc obowiązek, żeby przypomnieć ten wzór wielkości, jaki zarysował św. Tomasz zarówno w komentarzu do Etyki Nikomachejskiej, jak i w Sumie teologicznej. Nie zamykajmy oczu na to, że naczelne myśli o wielkich ludziach znalazł św. Tomasz u Arystotelesa, ale otwórzmy je także na to, że średniowieczny geniusz umiał tchnąć w te myśli ducha chrześcijańskiego i sprowadzić je na tor religijny.

By uwidocznić czym jest wielkoduszność i czym jest ten, który ją posiada, rozpoczyna Arystoteles od jej nazwy *megalopsychia*, gdyż już w niej mieści się wskazówka, że ta cnota przez całą swą istotę zwraca się do czegoś wielkiego; nazywamy w rzeczy samej wielkodusznym albo wielkim duchem tego, który nie tylko się uważa za godnego wielkich rzeczy, ale też istotnie tych rzeczy jest godnym.

Nie rozumie myśli Arystotelesa, kto nie zauważy, że nikt nie zasługuje na nic wielkiego, jeżeli sam w sobie wielkim

---

[1]) Brakuje jednej stronicy w rękopisie. Po zdaniu przytoczonym w tekście mamy w rękopisie urywek zdania: »Ponieważ w języku polskim wyraz wielkoduszność zatracił a przynajmniej zatarł swe dawne, dobre znaczenie, jakie mu nadał...«. Następna zachowana stronica rękopisu zaczyna się od tekstu który pominęliśmy: »... te jednostki, które od Boga pięć i więcej otrzymały talentów na to, by myślały nie tyle o własnych, małostkowych interesach, lecz o wielkiej służbie publicznej, skoro wokoło chce się zwalać jeden świat, a budować inny, silniejszy i lepszy. Nie przestając mówić o pokorze, należy uderzyć na alarm przeciwko małoduszności, gdyż ta nieszczęsna wada wszystkiego się lęka i od wszystkiego się odżegnuje, by nie wziąć na siebie jakiejś odpowiedzialności. Następstwem tego jest to, że się obsiewa dusza kąkolem, a pszenica zostaje w sakwach«.

nie jest, jeżeli nie posiada niezwykłej cnoty i nie wykształcił w sobie niepowszedniego charakteru moralnego. Karłem a nie wielkim duchem byłby ten, kto by uciekał z pola bitwy, kto by popełnił niesprawiedliwość za niesprawiedliwością, kto by nie posiadał tej lub innej cnoty. Trzeba pójść dalej i uznać, że wielki duch we wszystkich cnotach góruje nad innymi, podnosząc się ponad średnią miarę, ponad przeciętność. Już u Arystotelesa posiada wielki duch każdą cnotę i w każdej cnocie zwraca się do tego, co w niej jest wielkim: istotna jego cecha polega na dobroci moralnej, która podnosi się na najwyższe szczeble i pod żadnym warunkiem z nich nie schodzi. Także u niego, u Arystotelesa, zjawia się uwaga, że chociaż wielkie duchy w każdej dziedzinie swych czynów mają na myśli to, co w niej jest ponad średnią miarę, to jednak imają się także małych spraw, umiejąc im nadać zawsze piętno swej nieprzeciętności. Jak wielkoduszność nie może żyć bez którejkolwiek z innych cnót, tak ze swej strony nadaje ona każdej z nich szczególniejsze znamię, podnosząc ją na wyższy poziom. Wystarczy wziąć pod uwagę wszystkie te cechy wielkoduszności, by zrozumieć, że nie może być jej tam, gdzie nie ma rozwiniętego w całej pełni charakteru moralnego.

Z tych uwag Arystotelesa wynika także, że wielkość duchowa łączy się z konieczności i organicznie z cnotą, a nie dobrami szczęśliwego losu, z władzą, bogactwem, wysokim urodzeniem i honorem. Dodaje jednak Arystoteles, że charakter moralny w wielkim stylu, czyli wielkoduszność posiada wewnętrzną odnośnię do czci i honorów tak, że wystarczy zauważyć, jak się ktoś zachowuje w chwilach, kiedy uznanie dla niego u ludzi rośnie lub maleje, by od razu poznać, czy w nim mieszka lub nie mieszka wielkość duchowa. Nie mieszka w nim na pewno, jeżeli się składanymi mu honorami łatwo odurzą, albo też z powodu braku uznania od wewnątrz się załamuje i do pracy dla samego dobra się zniechęca. Mieszka w nim natomiast wielkość duchowa, jeżeli pójdzie szczytami cnoty w każdej dziedzinie, choćby mu nikt nie bił oklasków, bo wie bardzo dobrze, że w hierarchii wartości zajmuje cnota szczebel wyższy niż wszelkiego rodzaju honory. Kto zajmuje taką

postawę wobec czci i zniewagi, kto się zdobędzie na spokój i równowagę i umiar w usposobieniu zarówno wtenczas, kiedy mu wołają „hosanna" jak i wtedy, kiedy go zasypują obelgami, ten dowodzi, że doszedł do wielkości duchowej, że w jego życiu cnota góruje nawet nad tak drogim dla każdego człowieka szacunkiem ze strony otoczenia; że wreszcie w samej cnocie porywa go ku sobie to, co sięga ponad zwykłą powszednią miarę.

Wpatrzeć się głębiej w teksty Arystotelesa, a dostrzeże się łatwo, że przewijają się przez nie dwie odrębne myśli. Jedna z nich dowodzi, że cnota sama w sobie zasługuje na cześć bez względu na to; czy ludzie istotnie do tego się zastosowują, czy nie zastosowują. Druga myśl notuje faktyczną postawę ludzi wobec cnoty, zwracając uwagę na to, że nieraz działa się wbrew pierwszej myśli, kiedy się lży wysoko rozwinięte charaktery moralne, a obsypuje się hołdami szubrawców. Wielki duch pójdzie zawsze za pierwszą myślą, uznając cześć i honor za wartość tak wysoką, iż należy je przyznać tylko cnocie, a zwłaszcza tym, którzy ją praktykują w niepowszedniej mierze. Wielki duch zna także niezwykłe swe możliwości i wie bardzo dobrze, jaka cześć należy się temu dobru moralnemu, jakie w sobie rozwinął, ale ani się nie zraża, kiedy zamiast czci i honoru widzi wokoło siebie tępą nieuwagę lub złośliwość, ani nie doznaje zawrotu głowy, ilekroć dochodzi do wysokich zaszczytów.

Jeżeli wielki duch zachowuje pełną godności i umiaru postawę wobec honorów, to ją także zachowa w stosunku do darów szczęśliwego losu, jakimi są przynależność do znakomitej historycznej rodziny, znaczny majątek i kierownicze stanowisko w życiu obywatelskim, bo wszystkie te dobra cenić należy o tyle, o ile prowadzą do czci i honoru. Skoro zaś istotna wielkość duchowa góruje nad wszelkimi zaszczytami, to tym bardziej góruje nad tym, co do nich prowadzi jako środek do celu. Nie ulega wątpliwości, że także te dobra jak i honor, potrafią ułatwić drogę do wielkich czynów i do wielkości duchowej, ale to również pewna, że samych czynów, samej wielkości duchowej zastąpić nie zdołają.

Nie zdoła wielkości duchowej zastąpić rodowód, który by

komuś wskazywał, jak jego linie genealogiczne łączą go z pierwszymi eupatrydami. To tylko trzeba przyznać, że z darów szczęśliwego losu — przynajmniej w Retoryce Arystotelesa — na pierwszym miejscu pojawia się szlachetne urodzenie. Jeżeliby zapytać, dlaczego u Arystotelesa przynależność do znakomitego rodu zjawia się jako dar fortuny bezpośrednio po czci i honorach, to znajdzie się na to odpowiedź i w tradycji greckiej, i w rozumowaniu samego filozofa.

Znajdziemy ją najpierw w tradycji greckiej. Wprawdzie reformy demokratyczne Solona i Kleistenesa zniosły podstawę prawną, która zabezpieczała dotąd eupatrydom wyłączny dostęp do wyższych urzędów, ale zwyczaj był na razie silniejszy od prawa tak, iż jeszcze dłuższy czas potomkowie rodów historycznych zajmowali z wyboru najwyższe stanowiska państwowe. Głosami ludu dostali się do najwyższych urzędów i Pyzystrat, i Kleistenes, i Perykles.

Za przykładem demosu ateńskiego wolałby także Arystoteles oddać wysoki urząd eupatrydzie, aniżeli człowiekowi bez tradycji rodzinnej. Jego zdaniem, stanowi rodzina całość wyższego rzędu, która usiłuje zachować i powiększyć to wszystko, co było wielkim u jej kolebki. Jeżeli tam zjawili się ludzie wybitni, którzy swe imię okryli chwałą w służbie dla ojczystego miasta, to także ich potomkowie usiłują utrzymać się na tej samej wyżynie. Im starszą jest tradycja rodzinna, tym większy z niej rodzi się kult dla wielkości i honorów, bo odległa wielkość rodzinna otacza się z biegiem czasu nimbem mitu i tajemniczości. Kult wielkości i tradycyjna cnota rodowa wychowuje się tak, że zazwyczaj eupatryda nie nadużyje łatwo ani majątku, ani władzy.

Wierzył Arystoteles w dodatnie wpływy tradycji rodzinnej i w doniosłą rolę dobrej krwi, a jako syn lekarza, a jeszcze więcej jako bystry obserwator i dobry przyrodnik, miał oczy otwarte na fakt degeneracji w znakomitych rodach. Co inni ateńczycy notowali jako wynik doraźnej obserwacji, to u Stagiryty stawało się naukowym zagadnieniem, które starał się rozwiązać w szerszych ramach biologii. Z tym wszystkim już u Stagiryty wybitne rodziny mają okresy żywotności i zwy-

rodnienia tak, jak je posiadają rośliny, zasiedziałe na tej samej glebie. Jeżeli w Retoryce przypomina, że potomkowie niezwykle uzdolnionego Alcybiadesa i Dionizjusza pierwszego słynęli ze swej tępoty umysłowej, a z rodziny Sokratesa, Kimona i Peryklesa wyszły same lichoty moralne, to czyni to tylko na to, żeby zwrócić uwagę na ogólne zjawisko socjologiczne.

Odróżniał zresztą Arystoteles szlachectwo szczepowe, narodowe od szlachectwa rodowego. Szczepowe obejmuje sobą wielkie grupy społeczne zamieszkałe od wieków na tej samej ziemi, podczas, gdy rodowe zacieśnia się do jednej rodziny. Ważniejszą od ilości czysto ilościowej jest ta, że szczepowi lub narodowi przyznaje się szlachectwo, kiedy od początku swych dziejów miał na czele wodzów słynnych z cnoty i zdolności politycznych; szlachectwo rodowe przyznaje się członkom rodziny, która w całości swej wyszła z jednego szlachetnego pnia, z wybitnego wodza narodu lub zasłużonych jego współpracowników. U kolebki historycznego rodu znajduje się jakiś jeden wybitny człowiek, u kolebki szlachetnego rodu stoją wybitni wodzowie, którzy mieli godnych siebie następców. W żywotnym i utalentowanym narodzie znajdują się obok dawnych znakomitych wodzów i ich potomków, wielkie, nie wyzyskane rezerwy ludowe, z których mogą się zrodzić nowi wodzowie i nowe szlachetne rody. W każdym razie patrzał Arystoteles nie tylko na to, jak ulegały degeneracji rodziny Alcybiadesa, Kimona czy innych eupatrydów, ale i na to, jak się zbliżały do swego schyłku i Ateny i Sparta; patrzył na to i dochodził do wniosku, że wielką i silną Grecję będzie mógł zbudować tylko ktoś, kogo jeszcze nie objął prąd zwyrodnienia, że będzie ją mógł uzdrowić i umocnić Aleksander Wielki, syn barbarzyńskiego jeszcze Macedończyka. Gdziekolwiek wyczerpują się dobre tradycje eupatrydów, tam muszą się zjawić nowi ludzie i nowe rody, by żyła i rosła cała grupa.

Nie mogą zastąpić wielkości duchowej i wielkich czynów narastające coraz bardziej majątki. Żył Arystoteles w czasie, kiedy zaczęto już sobie powtarzać, że miarą wszystkich rzeczy jest bogactwo; żył w czasach, kiedy sądzono, że za złoto można zdobyć wszelkie wartości duchowe i materialne. Skutkiem ta-

kiej postawy wobec hierarchii wartości było to, że złoto stało się trucizną, która zabijała ciało i duszę i całe życie społeczne. Zabijała ciało, bo mu odbierała hart, wprowadzając na jego miejsce miękkość i rozwiązłość obyczajów. Zabijała duszę, bo skoro uznano raz bogactwo za wartość naczelną, lekceważono tych, którzy nie posiadali majątków, choćby górowali nad innymi mądrością i cnotą. Zabijała wreszcie życie publiczne, gdyż przekupstwo znieprawiało to, bez czego żadne społeczeństwo istnieć nie może, znieprawiało ludzkie sumienia.

Cały ten negatywny, niszczycielski wpływ bogactwa na ludzką duszę, odmalował Arystoteles dość jaskrawo tak, iż mogło by się zdawać, jakoby nie doceniał wartości dóbr materialnych. Wystarczy jednak odczytać z Etyki Nikomachejskiej rozdziały o wielkoduszności i o wspaniałomyślnej hojności, by się przekonać, że było u niego inaczej. Bogactwo stanowi bowiem — jego zdaniem — środek, narzędzie, do zdobycia honorów i zaszczytów, by już razem z nimi torować drogę do znakomitych czynów, do wielkości duchowej. Od tej naczelnej myśli kierowniczej nie wolno w żaden sposób odstąpić, jeżeli się nie chce, żeby bogactwo stało się miarą wszechrzeczy, a przez to trucizną dla ciała i duszy i życia społecznego.

Skoro się raz uzna tę zasadę, to się także zrozumie postawę wielkiego ducha wobec dóbr materialnych; zrozumie się, że woli dawać, aniżeli brać, że woli dobrodziejstwa innym świadczyć, aniżeli od innych je odbierać, że woli oddawać miarą większą, aniżeli jemu wydzielono, że woli nikogo o nic nie prosić, ani nikomu się nie żalić na niedostatki i twarde warunki swego życia. Dodajmy do tego wszelkie przejawy wspaniałomyślnej hojności; dodajmy to, że w jej imię trzeba u Arystotelesa nie tylko chętnie dawać, lecz dawać wiele i dla wielkich celów, a przekonamy się, że tego rodzaju wielki duch nie potrafi nigdy w swym ręku skupić znacznych majątków. Tak zresztą patrzał na wielkość duchową i na zadanie eupatrydów także Solon, kiedy dla rodów historycznych wyznaczył nadziały ziemi, które nie przewyższały o wiele nadziałów rycerstwa i chłopów, zwłaszcza, że na majątkach bogatych eupatrydów ciążyła hipoteka społeczna, gdyż z ich dochodów na-

leżało budować państwowe okręty i wyposażać chóry dla teatru ateńskiego.

Zna Arystoteles zawiłość zagadnienia wszelkiej władzy, skoro osobno się pyta, kiedy i jak rodzą się w człowieku władcze popędy, osobno się pyta, jak zdobyta już raz władza oddziałuje na ludzki charakter, osobno się wreszcie pyta, jakie zalety ducha powinien posiadać ten, komu się władzę powierza. Pierwsze pytanie należy do psychologii, drugie do charakterologii, trzecie do etyki.

1. Weźmy pod uwagę pytanie pierwsze, to mianowicie, jak i kiedy odzywa się w duszy pragnienie przodownictwa, a dostrzeżemy od razu, że wkraczamy w dziedzinę współczesnej psychologii, zwłaszcza tej, która się rozwija pod znakiem Nietschego i Adlera. Istnieje jednak głęboka różnica między psychologią indywidualną a tym, co nam mówi Retoryka Arystotelesa o dążeniu do mocy, jakie się przejawia w duszy młodzieńczej. Wszyscy zgadzają się na to, że poczucie niepełnowartości, popęd władczy i dążność do wspólnoty zjawiają się u Adlera jako trzy motory, od których zależy rozwój charakteru w każdej jednostce, ale nie wszyscy dostrzegają, że u Adlera, jako pierwszy motor — zaczyna pracować poczucie niepełnowartości, a dopiero pod jego wpływem odzywa się pęd do mocy, jako drugi motor, który się przekształca pod działaniem dążności do wspólnoty jako trzeciego motoru. U Arystotelesa nie ma mowy o jakiejkolwiek zależności pędu do mocy od poczucia niepełnowartości, a natomiast zjawia się u niego daleko sięgająca korelacja między siłą uczuć i pożądań z jednej strony, a stopniem bujności życia ustrojowego, wegetacyjnego — z drugiej. Szczególnie w Retoryce powtarza się myśl, że w miarę jak u młodzieży rośnie *bios*, potęgują się także jej uczucia i rozbudzają się coraz bardziej popędy do przodownictwa razem z nadzieją zwycięstwa nad każdą trudnością a zwłaszcza nad tą, którą stworzyła przeszłość.

Bardzo zwięźle wyraża się Arystoteles, kiedy odpowiada na pytanie, jak zdobyta już władza odziałuje na duszę tego, który ją posiadł. Jej wpływ przejawia się w tym, że rozbudza w duszy pragnienie honoru i pobudza do żywszej aktyw-

ności. Rozbudza pragnienie honoru, bo kto doszedł raz do władzy, posiada w ręce środki, by spełnić czyny, które i same w sobie są chwalebne i chwałę u innych zapewniają. Gdzie zaś istnieją środki do celu, tam także i samego celu pożąda się z daleko większą siłą, aniżeli tam, gdzie takimi środkami się nie rozporządza.

Osiągnięta już władza pobudza także do żywotnej aktywności, bo kto nie korzysta ze swej władzy, kto na swym stanowisku nie rozwija owocnej działalności, ten w oczach innych traci stopniowo prawo do władzy, aż wreszcie nadejdzie chwila, kiedy mu ją odbiorą silniejsze dłonie. Do tego wszystkiego dołącza się jedno: skoro razem z władzą dostaje się do ręki liczne środki, można z ich pomocą działać nie tylko w większym zakresie, lecz także w większym stylu. Jeżeli się więc nawet kogoś skrzywdzi, to krzywda będzie zazwyczaj wielką, bo gdzie istnieją środki do twardej represji, tam odzywa się także chęć do ich stosowania.

Więcej niż psychologiczną zajmuje się Arystoteles moralną stroną zagadnienia władzy, pytając się kto posiada do niej prawo, a kto go do niej nie posiada. Łatwo daje się człowiek porwać nieuzasadnionym marzeniom o władzy; łatwo mu się zdaje, że góruje nad innymi we wszystkich dziedzinach tylko dlatego, że ma nad nimi przewagę w jakimś jednym kierunku. Może sobie ktoś rościć pretensję do władzy, ponieważ doszedł do znacznego majątku, ponieważ wywodzi się z historycznego rodu, chociaż bogactwo i przynależność do historycznego rodu same z siebie nie uprawniają więcej do władzy, aniżeli sama siła fizyczna, a wiadomo, że silne mięśnie bez zalet ducha wskazują na to, że raczej należało by rozporządzenia spełniać, aniżeli je wydawać. Nikt może silniej, aniżeli Arystoteles nie wyraził myśli, że arystokracja rodowa i arystokracja złota wcale nie ma prawa do władzy przez to samo, że posiada złoto lub starożytne imię. Zasadniczym warunkiem zdobycia jakiejkolwiek władzy jest ruchliwość umysłu i odwaga. Potrzebną jest ruchliwość umysłu i szybka orientacja na to, by zaspokajać potrzeby tych, którym się przewodzi; potrzebna jest odwaga, bo kto przewodzi, musi rozkazywać, a bez odwagi

w sercu, nikt nie zdobędzie się na rozkaz. Obok tych dwu zalet koniecznych dla wszelkiego przodownictwa musi się odznaczać trzema innymi cnotami ten, kto zamierza ująć w swe dłonie ster nawy państwowej. Ilekroć w „Polityce“ jest mowa o władzy, tylekroć ma Arystoteles na myśli sprawy większej lub mniejszej organizacji społecznej, lub państwowej. Toteż mąż stanu winien się najpierw odznaczać tym, że kocha swe państwo nie w sposób oderwany, lecz bardzo konkretny, odnosząc się z życzliwością, bez zastrzeżeń do takiego, a nie innego jego ustroju, do takiej faktycznej a nie innej jego postaci w pewnym momencie dziejowym. Z tą postawą uczuciową musi się łączyć o ile możności najwyższa zdolność administracyjna kierownicza, gdyż bez ruchliwości i zaradności nie podobna otoczyć opieką nawet drobnego utroju społecznego. Za trzecią specjalną zaletę męża stanu należy uznać sprawiedliwość, która by w zupełności odpowiadała temu, czym jest państwo przez niego rządzone.

Jeżeli się zestawi obok siebie przynależność do historycznego rodu, bogactwo i władzę, to łatwo zauważyć, że władza daje najliczniejsze i najskuteczniejsze środki w rękę temu, który myśli o jakiejś wielkiej misji, należnej mu przez wzgląd na jego zdolność i cnotę. To także pewna, że te same zalety i cnoty, które uprawniają do objęcia władzy, znajdują się w wielkim duchu jako najgłębszy motor jego działania. Różnica polega tylko na tym, że wielkim będzie duch tylko wówczas, kiedy jego cnota przekroczy powszednią miarę na to, by dokonać jakiegoś wybitnego dzieła. Mówiąc o wielkoduszności, nie wspomina Arystoteles o tym, na czym wielkość ludzkich czynów polega, ale mówiąc o szczodrości w wielkich sprawach, zaznacza krótko, że zalicza do nich to, co się odnosi do kultu bożego i do społecznego dobra. Wielkim będzie zatem ten tylko duch, który dojdzie do wielkości w sprawach ważnych. Toteż trzeba jeszcze dodać, że człowiek wielkoduszny, nie będzie narażał lekkomyślnie swojego życia dla spraw błahych, ale nie zawaha się ani na chwilę rzucić swego istnienia na szalę wówczas, kiedy chodzi o sprawę wielką.

Gdy wpatrzymy się głębiej w wzór wielkości duchowej za-

rysowany przez Arystotelesa, zauważymy łatwo, że wzięli z niego nie jeden rys stoicy, kiedy budowali własny swój wzór moralny nieustraszonego mędrca. Nie chodzi nam jednak w tej chwili o to, jak myśl Stagiryty odzwierciedliła się u Seneki, Epikura lub Marka Aureliusza, gdyż cała nasza uwaga zwraca się do pytania, jaką postawę wobec zagadnienia wielkości duchowej zajęła chrześcijańska myśl filozoficzna u klasycznego swego przedstawiciela, gdyż niejednokrotnie małe umysły chciałyby widzieć sprzeczność między chrześcijaństwem a naturalną wielkością ducha.

Zacząć nam trzeba od komentarza św. Tomasza do Etyki Nikomachejskiej, chociaż z góry jesteśmy przygotowani na to, że znajdziemy tam raczej objaśnienia tekstu arystotelesowego, aniżeli własnej, oryginalnej myśli komentatora. A jednak i tam spotkamy już drogowskaz, który nas wprowadzi na drogę głębokiego zrozumienia i Arystotelesa i samej myśli chrześcijańskiej.

Raz po raz zjawia się wśród lektury Arystotelesa przed nami pytanie, czy wielkość duchowa łączy się raczej z wielkością czynów, czy z wielkością honoru. Zgodziliśmy się poprzednio na to, że u Arystotelesa raczej niezwykłość czynów rozstrzyga o wielkości duchowej, ale nie znajdujemy w Etyce Nikomachejskiej bliższego określenia wielkości samego czynu.

W Komentarzu św. Tomasza wielkość czynu zależy od wielkości przedmiotu, do którego się odnosi. Dwa razy wskazuje św. Tomasz, czym jest wielka sprawa, *res magna,* do której zwracają się czyny wielkiego ducha. Raz wspomina o tym, kiedy dowodzi, jak wielki duch rzuca odważnie na szalę własne życie, ilekroć wchodzą w grę wielkie — *res magnae,* drugi raz, kiedy przypomina, jak wielki duch wprowadza chętnie w rozmowę tematy ogólne, doniosłe, aktualne, a niechętnie powtarza plotki z życia prywatnego. W pierwszym wypadku zjawia się jako przykład spraw wielkich pomyślność i dobro ogółu — *salus communis* — sprawiedliwość społeczna i kult religijny. W drugim wypadku występuje na pierwszy plan dobro społeczne i religijne — *bona communia et divina.* Z tego wynika, że wielkie czyny rodzą się w koń-

takcie z wielkimi sprawami, wynika także to, że sprawy osobiste ustępują w cień jako małe i drugorzędne, a sprawy społeczne i religijne zjawiają się na samym froncie. Skoro własny honor jest sprawą osobistą, więc też nie on, lecz wielki czyn i wielka publiczna sprawa znajdują się w ognisku wielkiego ducha.

Oryginalne myśli św. Tomasza o wielkości ducha występują jednak dopiero w Sumie teologicznej. Według pierwszej z nich, tego, przez co się ktoś wybija ponad innych, nie wziął on z siebie, lecz otrzymał od Boga tak, iż wybitne jego zdolności, jego genialne pomysły trzeba uważać za coś boskiego — *divinum* — a nie za coś ludzkiego. Z tego wynika, że podziw i cześć należy się stąd na pierwszym miejscu Bogu a nie człowiekowi. Według drugiej myśli, cokolwiek wynosi kogoś ponad innych, ma służyć raczej dobru publicznemu, aniżeli celom osobistym. Z drugiej myśli wynika jako jej logiczne następstwo myśl trzecia, ta mianowicie, która nam daje odpowiedź na pytanie, czy wolno się człowiekowi cieszyć ze czci, jaką mu się okazuje za wybitne jego czyny. Tak — brzmi odpowiedź — jeżeli zbierane hołdy i zaszczyty torują drogę do dalszej służby bliźniemu i sprawom publicznym (II, II, S. th. q. 131, a. 1).

Rozszerzony ten pogląd na wielkość duchową wskazuje, jak św. Tomasz Arystotelesa czytał, jak go objaśniał i jak z niego korzystał. Nikt tu chyba nie zaprzeczy, że idea wielkości duchowej, zyskała w tomiźmie na głębi i szerokości horyzontu. Do każdej z trzech myśli tomistycznych można nawiązywać dalsze rozumowania, by przez nie dosięgnąć aż do współczesnych zagadnień i spróbować, czy nie należy jeszcze dzisiaj pod ich hasłami pracować dla odbudowy nowego świata.

Nie trzeba wielkiej wnikliwości umysłu na to, by zauważyć, że z pierwszą myślą łączy się pytanie, czy wielkoduszność pogodzi się z chrześcijańską pokorą. Odpowiedź na to dał już Chrystus, kiedy zalecał zarówno pokorę jak i wielkoduszność. Że zalecał pokorę, chętnie każdy przyświadczy, ale nieraz zapomina się o tym, że żądał pracy na dwu i pięciu talentach,

że zabronił „chować światła pod korzec“, że groził tym, którzy wietrzeli w całej swej istocie, choć mieli być solą ziemi.

Pokora jest cnotą o dwu obliczach, z których jedno zwraca się do Boga, drugie do nas samych. Zwracając się do Boga, dostrzegamy nie tylko Jego nieskończoną wielkość a naszą lichość, lecz i to, że każde dobro w nas i poza nami z Jego pochodzi ręki; zwracając się do siebie samych — zauważamy — że nigdy z naszej strony nie było tyle pracy, byśmy nie mogli, nie musieli uznać, że można było zdziałać jeszcze więcej, o wiele więcej.

Dwie te prawdy odsłaniają się nam z podwójnego oblicza pokory, a kto zgrzeszy przeciw jednej lub drugiej, grzeszy także przeciw samej pokorze, gdyż pokora żyje zawsze i tylko z prawdy a nigdy ani z błędu, ani z kłamstwa. Kłamie Bogu, kto się sprzeciwia pytaniu św. Pawła: „Co masz, czegobyś nie wziął“; kłamie, kto twierdzi jakoby nie wziął od Boga tak, czy inaczej całej swej istoty i istnienia, wszystkich swych zdolności i dyspozycji, swego mienia i imienia, swego losu dziejowego i dziejowej chwili dla osobistej swej misji. Co masz, czego byś nie wziął — odzywa się jeszcze raz i jeszcze głośniej pytanie św. Pawła — a my znowu na nie możemy odpowiedzieć prawdą lub błędem czy kłamstwem. Prawdą jest odpowiedź, która wyznaje, że człowiek od początku do końca swego żywota nie przestaje być dłużnikiem Boga, gdyż każdy dar, każda zdolność zawiera w sobie Boży nakaz i Bożą immanentną misję, tę mianowicie, żeby dary i zdolności dwoić i troić, bez końca mnożyć. Nie prawdą, lecz zakłamaniem żyje się wtenczas, gdy za pięć talentów nie przynosi się dziesięciu, a po dziesięciu dwudziestu, a po dwudziestu coraz dalszych nadwyżek. Kłamie się Panu Bogu, ilekroć chce się u siebie samego lub u innych, u milionów zahamować produktywność darów bożych, złożonych w ludzkiej naturze i w pozaludzkiej przyrodzie.

Co masz, czego byś nie wziął, mówi do nas ciągle św. Paweł, a sumienie idzie dalej pytając: co masz, za co nie musiałbyś płacić jako boży dłużnik ciągle, w dwójnasób, wyżej

i wyżej, bez końca. Gdy Bóg coś daje, to tym samym coś zadaje, wskazując przez to na bardzo konkretny obowiązek i konkretną odpowiedzialność, a jeżeli tak, to trzeba dary boże najpierw w sobie poznać i uznać.

Poznać trzeba nasamprzód, że człowiek na drogę życia ludzką otrzymał naturę, by się stawał coraz więcej i więcej człowiekiem; trzeba poznać, że człowiek otrzymał także łaskę, a przez nią powołanie, by coraz więcej i więcej stawał się nadczłowiekiem i synem bożym. Do natury i łaski dołączają się także inne zdolności, takie lub inne środki rozwoju, a wszystko woła głośniej i słabiej, że trzeba dwoić i troić, że trzeba mnożyć bez wytchnienia i nikomu nie stawać w drodze, kiedy za swe dwa talenty chce oddać cztery, za cztery osiem i dalej bez końca. By zostać sługą wiernym Bogu w wyznaczonej sobie przez talenty misji dziejowej, kulturalnej i religijnej, trzeba wpierw poznać naczelny swój talent, bo on ma rozstrzygnąć o naszym powołaniu, naszej doli i niedoli.

Mówmy jaśniej, konkretniej, wyraźniej. Bywa nieraz tak, że ktoś posiada wybitne zdolności w jakimś kierunku, a jednak nie wprzęga ich do pracy, gdyż ani on, ani nikt inny na nich się nie poznał. Wiadomo, jak w Niemczech Kerschensteiner zasłużył się społeczeństwu przez to, że udowodnił, ile talentów rysowniczych marnowało się wśród młodzieży tylko dlatego, że ich szkółka nie wydobywała na jaw wskutek braku odpowiednich ćwiczeń. Skoro tylko zreformowano naukę rysunków i oddano je w ręce odpowiednich nauczycieli, wzrosła w niezwykły sposób liczba uzdolnionych kandydatów do wszelkiego rodzaju szkół technicznych. Co się działo ze zdolnościami do rysunków, to się jeszcze ciągle dzieje z innymi talentami tak, że ginie niejeden „Janko-muzykant“, Janko-inżynier, Janko-rolnik, rzemieślnik lub filozof. Badania psychotechniczne i poradnie szkolne lub pozaszkolne starają się temu złu zapobiec i na pewno dojdą w przyszłości do szczęśliwych wyników pod warunkiem, że same nie skrzepną, że zarówno Janko, jak i ci, którzy się na nim poznali, nie przeczą także w tej dziedzinie doniosłej roli czynnika moralnego. Bywa bowiem i tak, że Janko poznał się na swych zdolnościach, ale muzykantem

nie został, bo chciał być wszystkim i odkrył w sobie chęć do używania, do łatwizny życiowej i do próżniaczki.

Marnuje się Janko muzykant czy inżynier dlatego, że nie poznał lub nie chciał poznać jednej z tajemnic duszy ludzkiej i tajemnicy życia zbiorowego. Jedną z tajemnic ludzkiej duszy jest ta, że znajduje się w niej wielość możności, które się wyrażają w różnego rodzaju tęsknotach i niepokojach. Jedne z możności odzywają się silnie, inne słabo: silnie, nieustannie i nieustępliwie odzywa się zdolność główna, naczelna, stając się źródłem wewnętrznego szczęścia lub głębokiego niepokoju i smutku, czy gniewu, zawziętości, zależnie od tego, czy znajdzie dla siebie pole działania i rozwoju, czy też natknie się na nieprzebyte zapory. Jeżeli Janko jest muzykantem czy inżynierem z bożej łaski, to żadna siła obca muzykanta czy inżyniera w nim nie zabije, chyba żeby zabiła samego Janka. Czego jednak nie zrobią z Jankiem inni, to może zrobić on sam ze sobą, może zmarnować i zabić w sobie to, co otrzymał z bożej łaski, jeżeli słucha wszystkich głosów, które się odzywają w jego duszy. Z tym musi się każdy Janko pogodzić, że jeżeli ma w sobie rozwinąć naczelną swą zdolność, jeżeli ma z niej zrobić narzędzie swego powołania i szczęścia, to musi wszystkie inne zdolności wprzęgnąć w jej służbę. Kto dąży do wielkości takiej lub innej, kto chce iść w głąb w jakimkolwiek kierunku, musi złożyć ofiarę z niejednej możności, która by także w jego życiu chciała dojść do głosu.

Co masz, czego byś nie wziął, odzywa się jeszcze ciągle pokora św. Pawła. Człowiek przyznaje się nie tylko do tego chętnie, co wziął, lecz i do tego, czego nie wziął. Przyznaje się, do dwu i do pięciu talentów, chociaż ma tylko jeden. Tego rodzaju ludzi ambitnych miał na myśli Chrystus, kiedy zganił sługę, który zakopał jeden talent zamiast nim pracować i kupczyć. Najsilniej podkreśla Ewangelia obowiązek pracy u tego, który posiada jeden talent, gdyż ludzię o jednym talencie tworzą wielką miazgę społeczeństwa, są szarymi żołnierzami, których się dzisiaj czci bezimiennie u największych i szanownych grobów. Bo gdyby oni zawiedli, stanęłaby społeczna maszyna, gdzie oni tworzą główne jej masy i składniki. Nie było histo-

ryka, który by silniej niż Carlyle akcentował przemożną rolę geniusza i bohatera w ludzkich dziejach, a jednak nikt inny, tylko on zwraca się ze słowami czci i uwielbienia do szarego żołnierza od warsztatu fabrycznego za to, że na zgiętym od pracy w pałąk grzbiecie dźwiga losy społeczeństwa, nie wyłączając innego geniusza. Lepiej od Arystotelesa rozumiał to zagadnienie św. Tomasz, kiedy wielkość duchową — *magnanimitas* — dostrzegał nie tylko u tych, którzy dostali w swe ręce wielkie sprawy, lecz i u tych, którzy skromne zadania w wielki spełniają sposób (S. th. I, II, q. 113, a. 9).

W ludzkim życiu łączy się zresztą to, co małe z tym, co wielkie, w jedno, w największą sprawę dobra powszechnego. Warsztat szarego żołnierza stoi obok warsztatu wodza, zapewniając mu możność korzystania z funkcji kierowniczych sąsiada.

Nie trzeba być poetą na to, żeby sobie wyobrazić jak warsztat dodaje się do warsztatu. Dodaje się warsztat chłopa na zagonie do warsztatu rzemieślnika, a obydwa dodają się do wielkich fabryk; dodaje się warsztat naukowy do warsztatu naukowego bez względu na to, czy tam pracuje humanista czy przyrodnik, badacz w politechnice czy uniwersytecie; dodaje się talent do talentu, geniusz do geniusza, tworząc jeden olbrzymi warsztat narodowej pracy i narodowego Króla Ducha. Od szarego pracownika o jednym talencie aż do geniusza należą wszyscy do jednego Króla Ducha i dopiero wówczas zrozumieją wielkość własnego i każdego innego warsztatu z osobna, skoro dostrzegą swój żywy organiczny związek z całością. Gdy się tak spojrzy na zagadnienie dobra społecznego, to się zrozumie, że wielkość duchowa — *magnanimitas,* winna się rozwijać w każdej jednostce objętej świadomością narodową, skoro pracuje dla wielkiej i przeogromnej jednej sprawy. Odróżnia się też wtenczas wady i cnoty, małoduszność i nieróbstwo od chrześcijańskiej pokory. Nie chrześcijańska pokora, lecz wygodnictwo jednych i brak kultury, brak pogłębionych przekonań chrześcijańskich i oświaty u innych górują w życiu tam, gdzie zagony zarastają chwasty, gdzie warsztaty kuleją i próchnieją, gdzie u szczytów słaba tylko pojawia się twórczość.

Magnanimitas, wielkoduszność pogodzona z chrześcijańską pokorą, prowadzi do tego, że wielkie, twórcze prądy idą zarówno z dołu w górę, jak z góry w dół tak, iż u powszechnego warsztatu stoi Król Duch, skupiający w sobie tych, co jeden otrzymali talent, i tych, co rozpoczęli od pięciokrotnie większego posagu duchowego.

Jeżeli rozbudzona wielkoduszność prowadzi do najwyższego wysiłku każdej energii, to od rozwoju i wysiłku odwodzi zrodzona najczęściej z acedii małoduszność. Zdawać by się mogło, że acedia panowała tylko w średniowiecznych klasztorach i wśród pustelników na Tebaidzie. Nie, acedia wkrada się wszędzie, gdzie się rozpoczyna dekadencja albo całego narodu, albo przynajmniej poszczególnych jego części. To tylko pewna, że ze stanowiska naukowego i moralnego zajęto się tą plagą ludzkości najpierw na wschodzie, bo jej pojęcie rozwija tam w sposób naukowy już Nemesius z IV w., a po nim św. Jan Damasceński. Ze stanowiska moralno-praktycznego zajęli się nią św. Hieronim, Nilus, Cassianus i św. Benedykt. Odróżniano w niej bardzo jasno stronę patologiczną od strony moralnej Święty Hieronim odsyła do lekarza anachoretów i pustynnych łazików, którzy popadali w melancholię przez to, że za wiele czuwali po nocach, za wiele pościli i za wiele czytali. Stroną psychologiczną i moralną zagadnienia zajął się św. Benedykt. kiedy w swych klasztorach skupił braci pod hasłem modlitwy i pracy, by przesada w jednym kierunku nie zaszkodziła duszom.

Przedwojenna rosyjska „skuka" dowodzi, że acedia aż do ostatnich czasów nie wymarła, że szła nie tylko w wiekach średnich od duszy do duszy, od klasztoru do klasztoru, od eremu do eremu, lecz jeszcze dzisiaj idzie od człowieka do człowieka, od warsztatu do warsztatu, od warstwy do warstwy, idzie i wszędzie się pleni, gdzie małoduszne nieróbstwo zjawia się na froncie lub w zakamarkach życia.

By się przekonać, że acedia jeszcze ciągle się pleni wśród nas razem ze swą grzeszną córką małodusznością, trzeba ze Sumą teologiczną w ręce wpatrzeć się w samą istotę tej plagi.

Smutek rodzi się w kontakcie ze złem istotnym lub ze złem urojonym a acedia jest niczym innym, jak tylko rodzajem gnuśnego smutku. Myśl chrześcijańska i zdrowy sens potępiają nawet ten smutek, który powstaje w kontakcie ze złem istotnym, jeżeli dochodzi do nadmiernej siły, trwa zbyt długo i ogarnia sobą wszystkie zakamarki duszy, zniechęcając do wszelkiego dobrego czynu, do każdej twórczej inicjatywy [1]. Jeżeli więc św. Paweł ostrzega pokutnika przed zbyt wielkim smutkiem, czyni to dlatego, żeby smutek z racji popełnionego grzechu nie stał się nowym grzechem, zamykając drogę do poprawy (II Kor. 2, 7).

Daleko większe spustoszenie i śmiercionośną zarazę roznosi smutek, który się rodzi w kontakcie ze złem urojonym. Mówimy o złu urojonym tam, gdzie w rzeczywistości istnieje dobro, a jednak widzi się zło dlatego, że skaza znajduje się w naszym oku, w naszej wyobraźni lub w naszym sercu. Za skazę serca trzeba uznać najpierw to, że się nie dostrzega w sobie naturalnego, a zwłaszcza nadprzyrodzonego dobra bożego, za skazę serca trzeba uznać zazdrość, która zamienia dobro na zło, bo ilekroć dostrzeże jakąś zaletę gdzie indziej, a nie w sobie, uważa to za własną krzywdę i upośledzenie. Skaza serca zamienia się zazwyczaj w jad tak, iż łatwo przez to dostajemy się w świat urojonych krzywd i niesprawiedliwości. Jeżeli urojone krzywdy odnoszą się do dziedziny nadprzyrodzonej, jeżeli zazdrość uznaje łaskę bożą w duszy innej za mniejszą wartość duszy własnej, jeżeli ponadto i przede wszystkim dobro boże sprzykrzy nam się we własnym sercu, mówimy o acedii w znaczeniu ścisłym. Ale już średniowieczni myśliciele rozszerzali znaczenie acedii, rozumiejąc przez nią wszelki przesadny smutek, który powstaje w kontakcie ze złem istotnym lub urojonym bez względu na to, czy chodzi o przyrodzoną czy nadprzyrodzoną sferę aktów, jeżeli tylko niszczy w duszy zdolność do czynu. Choruje zatem na acedię, kogo zabija siła smutku zarówno w dziedzinie natury, jak i nadnatury. Niemniej pozostanie prawdą to, że najgorsza ze wszystkich acedia zjawia

---

[1] S. th. I, II, q. 59, a. 3.

się tam, gdzie komuś sprzykrzył się sam Bóg, sprzykrzył się i przez to zasłonił się nieprzebytymi obłokami. Miał dziwną intuicję tego duchowego nieszczęścia Wyspiański, kiedy w „Weselu“ wypowiedział dwuwiersz:

„Nie widzę już żadnych dróg
Bo mi się zaćmił, zaćmił Bóg...

Według dobrej tradycji tomistycznej tkwi w acedii niechęć, pogardliwa niechęć do tego, co wielkie, do tego, co najwyższe, do Boga samego i Jego spraw, wywołując w całym organiźmie psychofizycznym niezdolność do jakiejkolwiek pracy. Toteż nie będzie mowy o grzechu śmiertelnym, kiedy tylko jakieś znużenie ogarnia duszę i ciało, ale wina będzie wielką, gdy w duszy pojawi się pogardliwa odraza do samego Boga i Jego dóbr, by potem spłynąć na całość ludzkiego życia.

W Ewangelii złe drzewo złe rodzi owoce. Jeżeli tekst ujmie się dosłownie, dochodzi się do wniosku, że z każdej wady rodzą się bezpośrednio złe czyny. Ale tekst można ująć szerzej i głębiej, o ile chodzi o wady główne; można go ująć tak, że z pnia złego drzewa wyrastają konary wad głównych, które ze swej strony wydają ze siebie gałęzie i rózgi wad poszczególnych i to tak, iż zarówno na konarach jak i na rózgach pojawiają się zatrute owoce zła.

Z acedii między innymi rodzi się małoduszność jako zatruta jej latorośl. Małodusznym nazywamy tego, który cofa się przed spełnieniem jakiegoś zadania, chociaż ma odpowiednie do tego zdolności lub środki i wyraźny lub pośrednio dostrzeżony obowiązek do niego przemawia. Mówimy osobno o zdolnościach i osobno o środkach, gdyż hipoteka społeczna obciąża zarówno zdolności, jak majątek i dobre imię. Nawet w czasach normalnych małoduszność bywa grzechem powszednim lub śmiertelnym zależnie od wielkości sprawy i ścisłości obowiązku; bywa także z reguły większym przestępstwem, aniżeli stojące na przeciwnym biegunie zuchwalstwo, gdyż małoduszność hamuje czyn, bez którego nie ma szczęścia społecznego.

Jeszcze jaskrawiej przejawia się zło małoduszności w prze-

łomowych chwilach dziejów, kiedy w istnieniu swoim bywają zagrożone wielkie społeczne grupy. Kto wtedy jako wódz wziął w ręce swe kierownictwo losów, liczy na to, że każda jednostka spełni swe zadanie z ofiarą nie tylko mienia i imienia, lecz także zdrowia i istnienia. Jeżeli w takiej chwili zawiedzie jedna, druga i dziesiąta i dalsza jednostka przez swą małoduszność, rodzi się w społeczeństwie niepokój, panika i niezdolność do inicjatywy, doprowadzając przynajmniej na sam brzeg przepaści, jeżeli nie w przepaść samą.

Za mało dotąd poświęcano uwagi drugiej myśli, za mało o niej mówiono i pisano, a już prawie nikt nie brał jej na sztandary życia chrześcijańskiego jako jedno z tych haseł, od których krew żywiej się odzywa w sercu i w skroniach. Powtórzmy jeszcze raz tę myśl, powtórzmy to, że niezwykłe zdolności i dobra otrzymuje człowiek nie dla siebie, lecz dla innych, dla dobra społecznego, dla sprawy. Żeby myśl głębiej ująć, porównajmy ją z inną, z tą, która odnosi się do dziedziny nadprzyrodzonej. Odróżnia się tam łaskę, którą jednostka otrzymuje dla własnego uświęcenia, i łaskę, którą otrzymuje dla dobra innych. Łaskę drugiego rodzaju nazywa się charyzmatem, wskazując jednocześnie na wieczernik, jako na miejsce, skąd charyzmaty wyszły poprzez Apostołów na świat, by odmienić jego oblicze. W dzień światła i ognia otrzymał charyzmaty Jakub, Jan czy inny Apostoł nie dla siebie, lecz dla milionów, dla współczesnych i przyszłych pokoleń w Kościele. Nazwijmy charyzmatem każdą niezwykłą zdolność, każdą genialność każde dobro nad przeciętną miarę, a zauważymy w następstwie tego od razu, że charyzmaty naturalne mają służyć nie temu, który je otrzymał, lecz raczej milionom, społecznym grupom, narodowi, państwu, wspólnej sprawie. W wielkich chwilach dziejowych, jak w chwili zesłania Ducha św. na Apostołów, trzeba się nauczyć myśleć i mówić charyzmatycznie, trzeba się przyznać do tego, że ma się spełnić wielkie zadanie w budowie świata, jeżeli się otrzymało charyzmaty, niezwykłą zdolność, wybitną genialność, moc charakteru, obszerne włości, dobre imię. Kto myśli charyzmatycznie, musi się przyznać do pięciu talentów, jeżeli pięć otrzymał; musi się do nich

przyznać i puścić je w ruch, w wielki ruch społeczny, by tam pracowały i budowały. Kto myśli charyzmatycznie i ma światło w sobie, nie może go chować pod korzec; kto myśli charyzmatycznie i czuje w sobie trochę soli, nie może pozwalać na to, by wietrzała w bezczynności. Kto myśli charyzmatycznie i posiada w sobie nieprzeciętne dary, musi sięgać wysoko i daleko, musi iść w świat i brać w swoje ręce władzę, brać na siebie odpowiedzialność za wielkie sprawy. Kiedy się budowało chrześcijaństwo pierwszego wieku, rozlewały się na dusze charyzmaty nadprzyrodzone. Kiedy lada chwila ma się rozpocząć budowa nowego świata, muszą się ludzie przyznać do naturalnych charyzmatów, jakie wzięli od Boga, i muszą się do nich przyznać przede wszystkim wyznawcy Chrystusa, muszą się przyznać do nich ci, którzy w świetle geniusza średniowiecznego zrozumieli, że w każdym charyzmacie mieści się odpowiedzialność, obowiązek i misja na przyszłość.

Circa excellentiam autem hominis duo sunt attendenda: primo quidem quod illud, secundum quod homo excellit, non habet homo a seipso, sed est quasi quiddam divinum in eo; et ideo ex hoc non debetur ei principaliter honor, sed Deo. Secundo considerandum est, quod illud, in quo homo excellit, datur homini a Deo, ut ex eo aliis prosit: unde intantum debet homini placere testimonium suae excellentiae, quod ab illis exhibetur, inquantum ex hoc paratur sibi via ad hoc, quod aliis prosit. (S. th. II, II, q. 131, a. 1 c. Zob. także S. th. II, II, q. 129, q. 3 ad 4).

Zaledwie tutaj przypomnimy trzecią myśl tomistyczną, która rzuca jasne światło na stosunek czynów do rozgłosu, jaki im nieraz towarzyszy. Wielki duch usiłuje przede wszystkim rozwinąć w społeczeństwie i dla społeczeństwa owocną działalność, zdając sobie przy tym sprawę z tego, że w ślad za nią może się pojawić uznanie i sława, w teraźniejszości i w przyszłości. Może jednak być tak, że nie czyn, nie owocna działalność, lecz towarzyszący im rozgłos stanie się celem marzeń i dążeń, a wtedy dobrą wydaje się każda droga, która do niego prowadzi.

Prowadzą do niego bardzo skutecznie wysokie urzędy i sta-

nowiska w społeczeństwie. Toteż sięga do nich zarówno wielki jak i mały duch: Wielki sięga dlatego, że torują mu drogę do służby społecznej w wielkim stylu, mały, ponieważ tamtędy prowadzi droga do rozgłosu. Małe duchy od rozgłosu rozpoczynają i na rozgłosie kończą, stając się przekleństwem i plagą dla społeczeństwa, nie posiadając żadnego naturalnego charyzmatu, który by był dla nich legitymacją, że dostali się na urzędy przez drzwi, a nie przez okna.

Próżność — *inanis gloria* — pojawia się w etyce chrześcijańskiej wśród wad głównych, gdyż także z niej rodzą się wady inne, dalsze. Próżność można rozpatrywać albo w ciasnym kole życia prywatnego, albo w szerokiej dziedzinie życia publicznego. W pierwszym wypadku próżność człowieka tylko ośmiesza, w drugim wypadku staje się czynnikiem rozstroju, wywołując zamęt i niezgodę. Próżny bowiem burzy częściowo hierarchię wartości, umieszczając w niej na wyższym miejscu rozgłos, a na niższym owocny czyn, z którego się zrodził, i uważa rozgłos za cel, do którego jako środki prowadzić mają urzędy i stanowiska [1]). Mały duch różni się od wielkiego tak, jak różni się dobro prywatne od publicznego, rozgłos od rzetelnej zasługi, nadętość od wielkiego stylu w działalności publicznej.

Złączmy obydwie części rozdziału w jedną całość, by z niej ostateczne wysnuć wnioski.

W pierwszej części posuwaliśmy się na czterech drogach do metafizycznej wielkości duszy: jedną z nich wytyczyły wytwory kultury, drugą funkcje duchowe, trzecią otwarł proces wychowania, czwartą utorowała psychologia głębinowa. Na pierwszej drodze udowodniliśmy, że tylko człowiek kulturę tworzy, rozumie i przyswaja. Zdawać by się mogło, że tylko geniusz kulturę tworzy, a zwykły, szary człowiek co najwyżej ją zachowuje przez to, że ją uspołecznia przez zrozumienie i proces asymilacji w duszach milionów. Jednak i tu trzeba wprowadzić niezapomnianą nigdy myśl tomistyczną, według której zachowuje ten, kto ciągle tworzy, bo *conservatio est con-*

---

[1]) S. th. II, II, q. 132, a. 4, c.

tinua creatio. Jeżeli tak, to i szary człowiek w jakiś sposób kulturę tworzy, skoro ją zachowuje i upowszechnia.

Proces twórczy u człowieka sięga od jego nizin wegetacyjnych, a co najmniej od psychiki zmysłowej, aż do funkcji duchowych. Pominiemy tutaj ustrojowy proces rozmnażania się człowieka, a zwrócimy uwagę na bardzo dziwny proces twórczy, który się rozpoczyna u podstaw psychiki zmysłowo-poznawczej. Fizyka mówi o świecie pełnym ruchu, mówi o falach periodycznych powietrza i innych.

Rozpocznijmy od miarowych uderzeń jakimkolwiek twardym przedmiotem o elastyczną podstawę. Jeżeli uderzenia będą dosyć bliskie siebie, przeżyjemy je podmiotowo jako ciąg rytmiczny o takiej lub innej postaci, zależnie od chyżości uderzeń. Widocznie już tutaj słuch i jego żywy narząd bronią się przed wielością, w której by zginęły, i dlatego ją opanowują w pewnym rytmie, w pewnej podmiotowej postaci. Co się dzieje z miarowymi uderzeniami twardym przedmiotem, to się dzieje z periodycznymi falami, które zadrażniają jakiekolwiek nasze zmysły, bo wszędzie życie musi się bronić przed wielością, musi ją tak opanować, żeby się stała dla niego owocną podnietą do rozwoju, a nie chaosem zagrażającym jego istnieniu. Podnietami dla słuchu są m. in. periodyczne fale powietrza, dla wzroku periodyczne fale elektromagnetyczne. Słuch i wzrok bronią się razem ze swymi narządami przed wielością w ten sposób, że ją opanowują przez twórczy swój akt. Odpowiedzią bowiem na ruchy fal są pewne postacie, a raczej jakości, a nie fotograficzne odbitki fizycznego ruchu czy zmiany. Człowiek poznaje świat fal powietrznych i elektromagnetycznych przez to, że tworzy, i tworząc odpowiada na akcję tego świata tak, jak odpowiada na miarowe uderzenia twardym przedmiotem, tworząc, odpowiada przez różne rodzaje postaci rytmicznych.

Tworzy człowiek na poziomie poznania zmysłowego i tworzy na poziomie poznania nie zmysłowego. Może nie tyle interesują nas zebrane doświadczalnie wyniki badań nad procesami myślenia, ile raczej protokoły, spisywane bezpośrednio po poszczególnych doświadczeniach, gdyż w nich odkrywamy,

jak dana jednostka znajduje dla siebie nieraz nowe drogi czy metody, by spełnić wskazane przez eksperymentatora zadanie. I tam spostrzegamy, że człowiek poznaje tworząc, chociaż ciągle do poznawanego przedmiotu się stosuje.

Jeżeli się przypatrzymy w protokołach faktom twórczości w obrębie prostych bardzo zadań, spełnianych w laboratorium psychologicznym, dostrzeżemy, jak wielkie istnieje podobieństwo pomiędzy pomysłami do spełnienia prostych zadań z laboratorium, a pomysłami, jakie prowadzą utalentowanego lub genialnego badacza do rozwiązania zawiłych zagadnień w takiej lub innej gałęzi wiedzy. Kulturę tworzy zarówno geniusz, jak i każdy myślący człowiek, chociaż inaczej tworzy jeden, inaczej drugi. Geniusz idzie na czele wybranych lub przygodnych współpracowników, wskazując im nowe szlaki myśli: współpracownicy bliscy i dalsi do wielkich jego pomysłów dodają własną twórczość przez inne, swoje pomysły, które często w kontakcie z tamtymi się rodzą. *Genus humanum arte et ratione vivit;* cały rodzaj ludzki żyje z techniki i sztuki — *arte*, z wiedzy szczegółowej i filozoficznej — *ratione*. Życie jest ruchem, zmianą, a nie zastojem, a więc cała ludzkość żyje techniką i sztuką, wiedzą taką lub inną, ciągle je tworząc i ciągle rozbudowując. Doznaje niemal dreszczu radości, kto się niespodzianie spotka z pierwszym zdaniem metafizyki Arystotelesa, kto tam wyczytuje, że wszyscy ludzie z natury swej, a więc z wewnętrznego musu dążą do wiedzy *Pantes hoi anthropoi tu eidenai oregontai fyzei*. Człowiek z wewnętrznego musu dąży jednak nie tylko do wiedzy, lecz także do sztuki, do techniki, bo nosi w sobie z natury rękodzielnika — *homo faber*, a nie tylko mędrca — *sapiens*.

Inaczej tworzy geniusz a inaczej przeciętny badacz i myślący, szary człowiek, który do wyżyn genialności nie dorasta. Także nieco inaczej tworzy w sobie sprawności moralne ten, kogo Arystoteles nazwał wielkim duchem *megalopsychós*, a inaczej zwykły, szary człowiek, wzięty z brzegu miliona. Wnikając w proces wychowania, powiedzieliśmy wyżej, że tylko Bóg jest wychowawcą w ścisłym znaczeniu, gdyż tylko On stwarza w człowieku te zdolności, które się stopniowo rozwi-

jają, i On od wewnątrz na człowieka działa; człowiek zaś o tyle spełnia rolę wychowawcy, o ile w pewien sposób naśladuje Boga, sięgając twórczo w duszę wychowanka i od wewnątrz na niego oddziaływując. W ten sam także sposób wychowuje każdy siebie samego, rozwijając w sobie te pierwiastki, które św. Tomasz nazwał zarodkami cnót. Nie będziemy tutaj odpowiadali na pytanie, jak te zarodki pojąć, czy jako konstytucję, jako temperament, czy jeszcze inaczej. Nam chodzi o jedno, o to, że każdy ma w sobie tego rodzaju zarodki cnót — *inchoationes virtutum* i wbrew nim, przeciwko nim działać mu nie wolno, jeżeli w sobie chce budować, tworzyć zespół sprawności, zwany charakterem moralnym. Czym się różni praca nad sobą wielkiego ducha od pracy każdego innego człowieka? Musi oczywiście wielki duch spełnić w sobie tę samą pracę, jaką spełnia i spełniać powinien każdy inny człowiek, a ta tylko zachodzi różnica, że wielki duch w swej pracy nastawia się na wielkie zadania. Za wielkie uznaliśmy już poprzednio zadania, które odnoszą się do dobra publicznego, do przeznaczeń całego narodu i państwa; za wielkie uznaliśmy także te, które wkraczają w dziedzinę religii. Nie trzeba wielkiej wnikliwości umysłu na to, by się przekonać, że na podstawie swego uposażenia wewnętrznego, na podstawie temperamentu czy konstytucji, a jeszcze więcej na podstawie rozbudowanego na tym wszystkim charakteru moralnego wielki duch — *megalopsychós* — wysuwa się w społeczeństwie na front, ilekroć przed nim pojawią się niezwykłe zadania.

Także ustroje społeczne są wytworami ludzkiego ducha i to takimi, bez których człowiek ani żyć, ani w swym człowieczeństwie rozwijać by się nie mógł. Także tu trzeba powtórzyć myśl św. Tomasza: *genus humanum arte et ratione vivit.* Jak z natury swej człowiek dąży do wiedzy, sztuki i techniki, tak z natury swej dąży do życia społecznego, budując wielkie warsztaty pracy i wielkie ustroje, gdzie wszyscy tworzą i społecznie tworzą nie tylko w dziedzinie wiedzy, lecz także w dziedzinie wzajemnego współżycia. Ilekroć zjawiają się przed społeczeństwem wielkie chwile wewnętrznego przeobrażenia, tylekroć znajdują rzesze wśród siebie takich ludzi, których Arysto-

teles nazwał wielkimi duchami, wielkodusznymi *megalopsychoi*. Wreszcie czwarta nasza droga do nieśmiertelności metafizycznej duszy rzuca nam światło na rolę genialności i wielkości duchowej w procesie ludzkiej kultury. Niemal wszyscy przedstawiciele psychologii głębinowej podkreślają znaczenie sublimacji jako środka, przez który niższe ludzkie popędy dostają się na szeroki szlak pracy kulturalnej i działalności społecznej. Z głębin podświadomości odzywa się ten pęd w górę nawet wtenczas, kiedy zamyka się oczy na różnicę pomiędzy życiem psychicznym niższym, a wyższym; jeżeli natomiast różnicę tę dostrzega się, rozumie się poryw czyli ekstazę w górę, kiedy to mobilizują się wszystkie siły psychiczne na to, by pójść za naczelną myślą i tendencją, dając ze siebie wszystko, co tylko dać mogą. Tego rodzaju porywy przejawiają się zarówno u geniusza, jak i u wielkiego ducha, mając swe ostatnie źródło w duszy, związanej substancjalnie z ciałem.

Zakończymy wszystko ostatnią myślą, tą mianowicie, która wskazuje na stosunek dynamiki ludzkiego ducha do Boga. Człowiek nie tylko podobnym jest do Boga przez swoją istotę, przez to, czym jest, lecz także przez to, co działa. Wszak Bóg jest Stwórcą, a skoro tak, skoro człowiek ma w sobie Jego podobieństwo, to i w nim twórczość musi się wysunąć na pierwszy plan. Tylko przez twórczość utrzymuje się człowiek w swym istnieniu, tylko przez twórczość się rozwija, budując w związku z Bogiem nowy świat kultury. Zdaniem św. Tomasza każdy byt na swój sposób usiłuje do Boga się upodobnić, choć inaczej robi to świat martwy, inaczej żywy, inaczej świat zmysłów, inaczej świat duchów. Człowiek jednoczy w sobie dwa światy: świat materii i świat ducha na to, by znowu na swój sposób naśladować Boga, tworząc kulturę materialną i duchową, ale tak, że i na materii piętno ducha wybija.

Wychodząc z takiego metafizycznego ujęcia kultury pojmie się ją jako wielki proces, przez który człowiek na swój sposób usiłuje do Boga się upodobnić, usiłuje zbiorową swą pracą zbliżyć się do Jego wszechwiedzy, do Jego wszechmocy i dobroci bez względu na to, czy sobie z tego zdaje sprawę, czy

nie. Między człowiekiem a Bogiem otwiera się olbrzymia, nieprzebyta dziedzina, którą trzeba wypełnić ciągle tworząc i ciągle proces kultury naprzód prowadząc, skoro to jest warunkiem ludzkiego życia: *Genus humanum arte et ratione vivit* [1]).

Powiedzieliśmy wyżej, że wszelkie naturalne charyzmaty, wszelkie niezwykłe zdolności, dobre imię, dobra materialne ponad przeciętną miarę otrzymał człowiek nie dla siebie, lecz na to, ażeby poprzez niego służyły społeczeństwu. Takie dobra ponad przeciętną miarę ma w sobie geniusz i wielki duch, ale obok nich zjawia się jeszcze w dziejach bohater, który do tamtych wielkości dodaje od siebie jeszcze inną, nową, dodaje heroizm. Jeżeli charyzmatyczne myślenie każe oddać na służbę społeczną wszelkie niezwykłe dobro, wszelką zdolność i majątek, czy znaczenie ponad przeciętną miarę, to bohater oddaje społeczeństwu czy idei w ofierze także własne zdrowie lub istnienie. Jeżeli geniusz i wielki duch naśladuje różne doskonałości Boga, Jego wszechwiedzę, dobroć i wszechmoc, to bohater naśladuje tę Jego miłość, przez którą tak ukochał świat, że Syna swojego dał, a Syn ze swej strony dał własne życie i w nowej miłości każdemu życie za swego brata dać każe.

---

[1]) Sic autem tendunt res in similitudinem Dei sicut effectus in similitudinem agentis. Intendunt igitur res naturaliter assimilari Deo in hoc quod sunt causae aliorum. C. G. 1. I, 21. Assimilari ad Deum est ultimus omnium finis. Id autem. quod proprie habet rationem finis, est bonum. Tendunt igitur res in hoc, quod assimilentur Deo proprie, in quantum est bonus. Bonitatem autem creaturae non assequuntur eo modo sicut in Deo est, licet divinam bonitatem unaquaeque res imitetur secundum suum modum. C. G. l. III, 20. — Res omnes creatae sunt quaedam imagines primi agentis, scil. Dei; agens enim agit sibi simile; perfectio enim imaginis est, ut repraesentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum... Sunt igitur res omnes propter divinam similitudinem consequendam. C. G. l. III, c. 19.

ROZDZIAŁ II.

HEROIZM

Heroizm dawniej a dzisiaj

I.

Mówi się dzisiaj o trzecim humanizmie, przeciwstawiając go pierwszemu z epoki odrodzenia i drugiemu z okresu klasycyzmu (Helsing, *Der Dritte Humanismus*). Różni się trzeci od obydwu poprzednich przez to, że nie ogranicza się do elity, że nie nosi w sobie znamienia nietrwałości, lecz dąży do tego, żeby na zawsze ogarnąć sobą wszystkie warstwy całego narodu. Z udręki wewnętrznej, z izolacji jednego narodu w stosunku do wszystkich innych zrodził się trzeci humanizm; więc też nic dziwnego, że sięga głęboko, że sięga tam, gdzie panują pierwiastki boskie, irracjonalne.

Już dawniej spotykał się humanizm ze świętością, spotkał się z nią i w XIII w., kiedy św. Tomasz otwierał ramiona na przyjęcie całego antyku; spotkał się z nią w XVII w., kiedy św. Franciszek Salezy zaszczepiał na szczycie duszy *(pointe de l'âme)* pierwiastki życia łaski; ale istnieje świętość i świętość. Istnieje świętość, która ma swe źródła z góry, i istnieje świętość, co ma swe źródła rzekomo u dołu. Dawniej znoszono przepaści pomiędzy światem i Bogiem, podążając do góry. Dzisiaj chce się znieść te same przepaści, podążając w niziny; dawniej pierwiastka boskiego szukano zawsze u Boga transcendentnego w stosunku do świata, dzisiaj szuka się tego samego pierwiastka w obrębie ludzkiej natury, i to nie tam, gdzie się zjawia „pointe de l'âme"

św. Franciszka, lecz tam, gdzie odzywa się krew, gdzie bujają czynniki irracjonalne, uczuciowo - pożądawcze. Heroicznym chciał być i dawny humanizm chrześcijański, heroiczny chce także być humanizm nowy, trzeci. Bo i jeden i drugi szuka wielkości ponadludzkiej z tą tylko różnicą, że jeden znajdował jej źródła w Bogu ponad nami, a nowy znajduje je w szerokich warstwach ludowych, gdzie z podłoża irracjonalnego rodzi się mit wraz ze wszystkimi tęsknotami na przyszłość. Nie pojęcia jasne odgrywają dzisiaj najważniejszą rolę, lecz obrazy, czy symbole, napełnione uczuciem i otoczone rojem marzeń na przyszłość.

Dzisiaj, jak i dawniej, sięga się do antyku jako do źródeł teoretycznych humanizmu, szukając dla niego wielkich perspektyw przez związane z nim pojęcie heroizmu. Zajrzeć do historii i prehistorii greckiej, a zauważy się, że heroizm zjawia się najpierw w misteriach religijnych i w pieśni, a dopiero potem w filozoficznym myśleniu. W misteriach i pieśni sięgał starożytny Grek wysoko, sięgał do bogów, kiedy myślał o boskim człowieku *thejos anér*, bez względu na to czy chodziło o genialność, czy też o heroizm moralny. Do misteriów sięgnął niezawodnie Platon, kiedy myślał o chwilach genialnego natchnienia u swego „boskiego męża“ *thejos anér*.

Chociaż tak głęboko poszedł w swych instuicyjnych ujęciach popędów i uczuć, jak chyba nikt przedtem, to jednak jego *thejos anér* ma nawiedziny boże wówczas, kiedy się zapalają twórcze jego myśli. Twórczość z natchnienia przeciwstawia się pracy mozolnej, jaką przeprowadza czyste myślenie naukowe. Tak często pyta się Sokrates, czy można się nauczyć sztuki rządzenia grodem, sztuki poetyckiej, lub wynalazczości, i odpowiada zawsze przez „nie“, odsyłając do nawiedzin bogów w duszy człowieka.

Odróżnia Platon bardzo jasno i bardzo dokładnie naturalny prąd popędu i uczucia, związany z ruchem wyobraźni w jej nielicznych skojarzeniach od nawiedzin boskich, rozumując, że jeśli obecność Boga w duszy łączy się z prądem uczucia i wyobraźni, to tylko na to, ażeby się nim posłużyć, jako narzędziem. Zwrócono uwagę na to (Rolfes), że w Menonie zja-

wia się *thejos aner* u Platona tak, jak zjawia się w VII księdze Etyki Nikomachejskiej u Arystotelesa, kto jednak przeczytał dialogi Platona od początku do końca, ten wie, jakie triumfy święci *thejos aner* w Ijonie, w Protagorasie, w Fedonie, w Biesiadzie i gdzie indziej.

Jeżeli Platon sięgnął do misteriów na to, by znaleźć źródła dla wielkości swego *thejos aner*, to Arystoteles sięgnął do śpiewaka greckiego, sięgnął do Homera. Zdziwić musi to, że i dla greckiego pieśniarza i dla Arystotelesa „boskim mężem" jest niezrównany obrońca Ilionu, Hektor, a nie jakikolwiek Grek, nie, i przede wszystkim nie Achilles. Powie w VII księdze Etyki Stagiryta, że heroizmowi przeciwstawia się bestialstwo, jak cnocie przeciwstawia się występczość, jak powściągowi niepowściągliwość. A jeżeli tak, to nie mógł być bohaterem dla Arystotelesa niezmożony w boju Pelida, gdyż obok wybuchów bohaterstwa zjawiały się u niego potworne przejawy bestialstwa. Nie heroizm, lecz bestialstwo odezwało się w duszy Achillesa w chwili, kiedy powlókł za swoim rydwanem martwe ciało pokonanego Hektora; nie heroizm, lecz obrażona, ciasna duma odezwała się u niego, kiedy przeżuwał w swoim namiocie gniew przeciw Agamemnonowi za odebraną brankę, i nie poszedł ratować sytuacji na polu bitwy, gdzie Grecy ledwie odpierali ataki nacierających Trojan. Dziwi bezstronność greckiego pieśniarza i największego greckiego myśliciela, skoro bohatera bez skazy znaleźli tylko za murami Ilionu. Znaleźli go w osobie Hektora, bo nigdy w jego szlachetnej duszy nie odezwała się występczość, nie zawyło ,jak uwięziony bies okrutne bestialstwo, jasna dusza Hektora błyszczała wszystkimi cnotami moralnymi i obywatelskimi, jak błyszczał jego szyszak. I jaśniała jego cnota i wówczas, kiedy się potykał z Grekami pod murami ojczystego miasta, i wtedy, kiedy strofował lekkomyślność i tchórzostwo Parysa, i wtedy, gdy stawał przed ołtarzem bogów, lub siadał u domowego ogniska. Istnieje różnica między wybuchami heroizmu, a heroizmem samym; istnieje różnica między heroizmem przemijającym, chwilowym, a heroizmem trwałym, który Arystoteles nazwie cnotą boską. Cnotę boską i największą widział świat chrześcijański

u swoich także bohaterów, których od początku nazywał świadkami *martyres*. Jeszcze dzisiaj proces kanonizacyjny męczennika jest bardzo zwięzły, ograniczając się do stwierdzenia autentyczności jego krwawego świadectwa na rzecz Chrystusa i Jego prawdy. Dzisiaj kanonizuje się męczennika i z góry i z dołu przez *vox populi*, przez głos rzeczy świadków, co patrzyli na krwawe dzieje męczennika, dawniej kanonizowano męczennika tylko z dołu, rozumiejąc, że krew nie jest wodą, że krwi nie wylewa za Chrystusa i Jego prawdę ten, który ich nie ukochał miłością najwyższą i najbardziej ofiarną. Głos ludu, *vox populi*, był wówczas głosem samego Boga, *vox Dei*. A głos ludu odzywał się, kiedy zbierano w gąbkę krew męczennika, który dał życie swoje na świadectwo prawdzie; vox populi, odzywał się, kiedy wszystko chciało budować swe groby obok grobu męczennika. Vox populi — odzywał się wreszcie, gdy szczątki męczenników otaczano czcią, jakiej nigdy nie doznawało ludzkie ciało. Vox populi, głos ludu, odzywał się jeszcze inaczej, odzywał się w pracy serca i wyobraźni; za zwięzłe i za suche zdawały się proste, urzędowe sprawozdania ze śmierci męczeńskiej, więc serce i wyobraźnia wiernego ludu poczęły pracować na to, by wielkość stała się jeszcze większa, by znikła każda luka i znalazło odpowiedź każde zapytanie. „Złotą legendę“ o męczennikach tworzono i wewnątrz serca i wyobraźni, i na zewnątrz, w takich czy innych kwiatach, „fioretti“, które rzucano pod stopy męczeńskiej postaci.

Raczej z serca, z dobrego serca i z wyobraźni szły głosy ludzi, vox populi, schodząc czasem na bezdroża. I dlatego nic dziwnego, że w pewnej chwili odezwał się vox Dei w innej niż dotąd postaci: odezwał się przez trzeźwy głos Kościoła. W jego normatywnych zarządzeniach, zwłaszcza po Soborze Trydenckim, orzeczenie Stolicy Apostolskiej posiada zawsze charakter decydujący, ostateczny. Vox populi odzywa się zazwyczaj jako pierwsza inicjatywa, jako opinia świętości. Tu i tam, w głosie ludu i głosie głowy Kościoła zjawia się męczeństwo jako chronologicznie pierwsze świadectwo heroizmu. Wyżej nad wszystkie doczesne dobra ceni człowiek swe własne istnienie. A jeżeli je daje na świadectwo jakiejś idei, ja-

kiejś prawdy, jeżeli je daje na świadectwo Chrystusowi, to w tym jest dowód, że u niego miłość jest silniejsza, aniżeli śmierć, aniżeli życie i wszystkie zmienne istnienia. Z reguły nie zjawia się męczennik z bronią w ręku, jak Hektor, a tym mniej, jak Achilles, gdyż jego jedyną bronią jest zazwyczaj jego niezrównana miłość Chrystusa. A wszelka broń śmiercionośna znajduje się po stronie wroga Chrystusowego.

Wiadomo, że więcej odwagi, więcej męstwa trzeba na to, żeby stanąć do boju bez oręża, aniżeli iść w bój jak Achilles, jak żywy wóz pancerny bez czującej duszy od wewnątrz. Tę czującą od wewnątrz i ofiarną duszę podziwiali chrześcijanie w każdym męczenniku i dla niej, i tylko dla niej przypisywali mu wielkość heroizmu.

Jak dawniej tak i dzisiaj wrażliwa jest dusza ludu chrześcijańskiego na to, co naprawdę jest heroiczne, jest czujną i wrażliwą na te wypadki, kiedy ktoś bez oręża w ręku staje do walki za ideę, by na daleką metę i statecznie zwyciężyć, zostawiając za sobą swą krew, jako posiew lepszej i większej przyszłości.

Głos ludu i głos urzędowy Kościoła zna heroizm także gdzie indziej, zna heroizm wyznawcy, heroizm bez krwi wylanej, gdzie codzienny, szary czyn podnosi się do niesłychanej Bożej wyżyny, przez tą samą ofiarną miłość, jaka czasem prowadzi do krwawego świadectwa. Bywają czasy, kiedy wśród kanonizowanych i niekanonizowanych świętych więcej jest wyznawców, a bywają czasy, kiedy rośnie i rośnie bez końca liczba męczenników. Ponad wylaną krwią męczeńską odzywa się wówczas vox populi zrazu cichy, a potem coraz głośniejszy i coraz mocniejszy w swoim przekonaniu, odzywa się jak dawniej, z dobrego nieraz serca, snując ze siebie złotą legendę, by wielkość stała się jeszcze większą, by zapełniły się wszelkie luki i znalazły się kwiaty „fioretti“ pod stopami umęczonego. Kiedyś odezwie się vox Dei, odezwie się autorytatywny głos Kościoła, by odgraniczyć „Złotą legendę“ od szczerego złota, od złota heroicznej miłości. Cieszyliśmy się przed drugą wojną światową, że pogłębiła się hagiografia, że nauczyła się spoglądać prawdzie w żywe oczy, że jasno odróżniła pojęcia od po-

jęcia, rzeczywistość od marzenia, cieszyliśmy się, że umiano kształtować przed naszymi oczyma nie suche szkielety, schematy, ale żywe postacie, żywe przez to, że w ich sercach biła ta heroiczna miłość, która z człowieka robi nadczłowieka, zna człowieka wyznawcę Bożego i męczennika, cieszyliśmy się, że spotkała się teologia cnót z dawną i współczesną psychologią uczuć, pożądań i myśli i wszelkich typów woli, cieszyliśmy się, widząc jak łaska nie zabija natury, lecz ją podnosi, przemienia i przepromienia tak, iż staje przed nami na swoim *sui generis* Taborze. To wszystko nas cieszyło i dla tego wobec morza rozlanej krwi trzeba będzie szukać najjaśniejszych świateł, które już teraz zaczynają świecić jak gwiazdy na niebie, stając się przewodniczkami otaczającej nas nocy. Materiał faktyczny rośnie i rośnie, ale równocześnie z materiałem musi u innych róść cnotliwa trzeźwość i wytrwałość, by służyć prawdzie, i jej jedynie.

Ilekroć chciano służyć pogłębionej prawdzie, tylekroć musiało się rozpoznać głębokie i krytyczne myślenie, które osądza wszelkie wypadki w ramach zakreślonych przez wielką, tradycyjną filozofię i nie mniejszą od niej teologię. Długo pracowała myśl filozoficzna i teologiczna nad tym, by ostatecznie ustalić pojęcie heroizmu. Źle by było, gdyby życie miało czekać na rezultaty filozoficznego lub teologicznego myślenia, gdyby śmierć męczennika miała czekać na chwilę, kiedy się ją należycie w systemie jakimś umiejscowi, a nie na chwilę, kiedy w obliczu rzeczywistości trzeba stanąć do walki o Chrystusa bez wszelkiego oręża, prócz jednej, silniejszej nad śmierć miłości. Żywo biło i bić będzie serce ludzkie, kiedy oczy będą czytały akta męczeńskie, ale i ten służy prawdzie, który nad tego rodzaju faktami rozmyśla, by odgadnąć ostateczny ich cel i najgłębsze ich źródła.

Już tak jakoś ze zrządzenia Opatrzności się dzieje, że myśl chrześcijańska niemal z reguły szuka i analogii i punktów wyjścia w pomysłach starożytnego greckiego geniusza. Kto dzisiaj mówi o heroizmie i orientuje się jako tako w jego dawnych i nowych ujęciach, wie bardzo dobrze, że dyskusja naprawdę pogłębiona zaczyna się od uwag, jakie powiedział Ary-

stoteles na początku VII księgi Etyki Nikomachejskiej. Pominmy u niego wszystko inne, zatrzymując się wyłącznie na dwu jego uwagach, z których jedna mówi o głębokich antagonizmach w świecie ludzkim, a druga wspomina o tym, jak z człowieka z krwi i kości rodzi się *thejos aner* przez cnotę, która się nazywa boską, heroiczną. Z wielką siłą przeciwstawia Arystoteles antagoniczne siły powściągu i niepowściągliwości, cnoty i występczości, heroizmu i bestialstwa w ludzkiej duszy. Dziwi nas to, że Arystoteles z tak wielką przenikliwością wykazał źródła niskiego bestialstwa, wymieniając jako najważniejsze jakąś dziwną kompleksję naturalną, jakieś niezwykłe brutalne nawyki, i wreszcie psychiczne schorzenia. Dzisiaj Arystoteles poszedłby o jeden krok dalej, bo musiałby stwierdzić, że jednym ze źródeł tej strasznej rany ludzkiej jest także zbudowana przez człowieka teoria i jej propaganda za wszelką cenę. Chętnie odwracamy oczy od tej przepaści ludzkiej nędzy, by spojrzeć na to, co nam Arystoteles wskazał, jako twórczą siłę, która buduje w człowieku boską jego postawę. Skoro siła sama jest boską, to i źródło jej nie może być inne, jak tylko boskie, jak tylko to, które ostatecznie znajduje się w Bogu, a nie w antagonicznych i irracjonalnych siłach u dołu. Nic też dziwnego, że dalsza myśl grecka i jeszcze dalsza, chrześcijańska, nie patrzały w przepaść ludzkiej duszy, wskazaną przez Arystotelesa, nie badały szczegółowo ludzkich bolączek, lecz starały się zbadać najwyższe źródła heroizmu. Tak postępowali greccy komentatorowie z Makrobiuszem na czele, tak postąpili także chrześcijańscy objaśniacze, jak wielki św. Albert i jeszcze większy od niego św. Tomasz. Nie będziemy tu szczegółowo rozbierać uczonych komentarzy wielkich i mniejszych objaśniaczy średniowiecznych, bo kto się tą stroną chce interesować, znajdzie doskonałego przewodnika w książce R. Hoffmanna — *Die Heroische Tugend*, München 1933 — napisanej równie pracowicie, jak i sumiennie i wnikliwie. Nas interesuje tylko szczytowa myśl średniowieczna, jaka się wypowiedziała u św. Tomasza z Akwinu; zainteresuje nas tym bardziej, że w jej interpretacji pójdziemy inną drogą, aniżeli R. Hoffmann, czytając wyraźnie, że św. Tomasza poruszyła u Arystotelesa

głównie jedna myśl, ta mianowicie, która w heroizmie widzi coś boskiego. W zwięzłym komentarzu filozoficznym nie było miejsca na to, aby szerzej i głębiej tym zagadnieniem się zająć, ale należało sobie jakby wybić okno na dziedzinę, w której miały się rozpocząć rozumowania teologa. Wybił sobie to okno św. Tomasz w swoim komentarzu, kiedy wprowadził doń myśl, wziętą prawdopodobnie z ulubionego „Liber de causis", myśl, która ujmuje człowieka jako „mikrokosmos" — mały świat, gdzie spotykają się dwa wielkie światy, jeden wyższy — czystych duchów, drugi niższy — żywej przyrody, a zwłaszcza psychiki zwierzęcej. Ze względu na heroizm interesuje św. Tomasza ta część mikrokosmosu, przez którą człowiek łączy się z wyższym od siebie światem duchów. Jest to nasza dusza intelektualna, ujęta o tyle, o ile jest źródłem życia duchowego, rozumu i woli. Wiedział już wówczas św. Tomasz, że przez tę cząstkę czy stronę jestestwa ludzkiego wybiła sobie okno do rozważań teologicznych, bo na tej cząstce zwanej umysłem, *mens*, albo *arx animae* — znamię duszy, jak później u Wielkiej Teresy zjawi się łaska uświęcająca, jakoby druga nasza dusza, czy naddusza, z której wykwitnie najpiękniejszy kwiat życia nadprzyrodzonego, wykwitnie *Caritas*, nowa miłość w otoczeniu dwu innych cnót teologicznych, wiary i nadziei, i w otoczeniu cnót wlanych i darów Ducha św. Cały ten organizm nadprzyrodzony wrasta w organizm przyrodzony naszego życia psychicznego nie na to, żeby go jako pasożyt wyzyskać, zniszczyć, zniekształcić, lecz na to, by mu dać podnietę z góry do nowej, dalszej żywotności.

Po tej uwadze możemy już przejść do dzieł teologicznych św. Tomasza, wychodząc z najważniejszego, z komentarza do sentencji Lombarda. Zaznaczamy tutaj znowu tylko to, co nowe i życiodajne dla przyszłych rozważań. Nowa i życiodajna jest myśl, że człowiek może przez rodzaj swego istnienia i działania zająć postawę niższą i wyższą, ludzką i nadludzką. Nazywamy postawą to, co w tekście nazywa się „sposobem" istnienia i działania — *modus humanus* i *modus suprahumanus*. Dodajmy na tym miejscu już tylko to, że postawa nadludzka łączy się z arystotelesową cnotą „boską" i „heroiczną", a dostrzeżemy przy-

najmniej jedno, dostrzeżemy to, że wyraz, który stał się w w. XX hasłem nowego życia, że wyraz „nadczłowieczeństwo" narodził się w zachodniej Europie już w w. XIII jako echo arystotelesowego głosu, według którego cnota heroiczna wynosi nas ponad nas samych.

Zbudowaliśmy już sobie pomost do rozważań, które częścią sięgają jeszcze do dziedziny filozoficznej, ale w naszym wypadku rozstrzygającą rolę otrzymują w dziedzinie teologii.

Nie zwrócono dotąd dostatecznej uwagi na ideę sublimacji, jaką bardzo wyraźnie wypowiedział św. Tomasz w swej Sumie teologicznej. (Por. moją rozprawkę pt. „Sublimation Thomiste"). Notujemy główne myśli zwięźle, bo im zwięźlej je zanotujemy, tym silniej do nas przemówią. Inaczej przedstawia się w swym istnieniu i działaniu psychika niższa, zwierzęca, która nie ma już ponad sobą żadnej innej, wyższej, a inaczej przedstawia się ona tam, gdzie ponad nią unosi się jeszcze psychika dalsza, duchowa. Inaczej przedstawia się psychika animalna u zwierząt, inaczej u człowieka. Przeprowadziwszy pojęciowo tę różnicę, zaznaczymy od razu, że według tezy tomistycznej psychika wyższa i niższa w obrębie tej samej substancji nie istnieją obok siebie, jako umieszczone obok siebie rzeczywistości bez wszelkich wzajemnych związków. Część wyższa zwraca się do niższej na to, żeby ją podnieść, sublimować i przeprowadzić na wyższy tor działania. Pod wpływem tego, a także od siebie, część niższa zwraca się do wyższej, ażeby w jej rodzajach działania w jakikolwiek sposób zauczestniczyć. Dodajmy do tego już tylko jedną, ostatnią tomistyczną uwagę, tę mianowicie, że dynamizm w obrębie świata nadprzyrodzonego idzie z miłości, *Caritas*, jako naczelnej jego cnoty. Pod wpływem jej tchnienia funkcje wyższe, duchowe, porywają za sobą funkcje niższe części umysłowej na właściwy sobie tor, tak, iż służą jako siły pomocnicze od dołu. Ze swej strony siły zmysłowe od dołu, porwane w ten sposób w swych funkcjach ponad siebie, spełniają raz po raz takie akty, do których by z własnej istoty nie były zdolne. Św. Tomasz będzie tu mówił o porywie, o pewnego rodzaju ekstazie, którym ulegają władze niższe pod wpływem miłości

i innych władz wyższych. Ekstaza i sublimacja tego rodzaju może się dokonać zarówno w sferze naturalnej, jak i nadprzyrodzonej, zarówno w sferze myślenia, jak i w sferze funkcji woli i wszelkiego pożądania. Przez te uwagi podeszliśmy pod sam próg zagadnienia, które nas w tej chwili interesuje, podeszliśmy pod zagadnienie heroizmu i przeczuwamy, że — o ile chodzi o heroizm — jakieś władze wyższe porwą niższe ku sobie, przeprowadzając je na wyższy tor działania.

Istnieje ekstaza w górę i ekstaza w dół. Przez pierwszą wszystko podnosi się w górę i układa w najlepszy ład. Przez drugą wszystko spycha się w niziny, a w nizinach zarówno życie wyobrażeniowe, jak i uczucia razem z pożądaniami przechodzą w anarchię i szał. Ekstaza w górę dokonuje się w związku z *Caritas* i z darami Ducha św. Ekstaza w dół łączy się z rozpętaną żądzą, idącą z nizin, z wegetacji, a w nizinach i w wegetacji najczęściej rozpoczyna się akcja sił demonicznych. Toteż możemy zawyrokować, że demonizm od dołu wywołuje jako swe następstwo to bestialstwo, które Arystoteles przeciwstawił heroizmowi jako jego siłę antagoniczną.

Wyjaśni nam się jeszcze lepiej istota cnoty heroicznej, kiedy na nią spojrzymy ze stanowiska trzech motorów, jakie działają w człowieku, Boskiego, ludzkiego i podludzkiego, czyli zwierzęcego. Jednym motorem jest nasz rozum, drugim sam Bóg (a kto chce bliższego określenia, Duch Święty przez swe impulsy), trzecim zaś nasze popędy zmysłowe. Z działaniem pierwszego naszego motoru łączy się inna nasza postawa, z działaniem drugiego także inna, z działaniem trzeciego także inna. Pierwszą nazywamy ludzką, pomimo że z cnotami nabytymi współdziałają już cnoty wlane, nadprzyrodzone; postawę drugą nazwiemy nadludzką, ponieważ wszystko, co przyrodzone i nadprzyrodzone, dostaje się w jakiś sposób na wyższy tor, by albo słuchać, albo do słuchania pomagać, jak z góry przemawia Boży Duch. Postawę trzecią nazwiemy podludzką, ponieważ się wyzwala nie tylko z impulsów Bożych, lecz także spod kierownictwa rozumu. Na głosy Bożego Ducha uwrażliwiają się nasze władze i naturalne i nadprzyrodzone, przez Jego dary. Te górne, Boże siły, które nazywamy darami Du-

cha św., porywają za sobą na wyższy tor cnoty, przez siebie udoskonalone tak, iż zarówno cnoty jak i motor rozumu poddają się bez zastrzeżeń wyłącznemu działaniu i inicjatywie tego motoru, który się nazywa Bogiem, albo dokładniej się wyrażając, Duchem Świętym, przemawiającym do nas przez swe impulsy.

Cnota, dostawszy się na wyższy tor, zarówno przez poryw idący z darów, jak i przez życiodajny wpływ wszechobecnej w organiźmie nadprzyrodzonym miłości, nabiera cech heroizmu, przybiera tę postawę, w której człowiek widzi i słyszy to, co najwyższe, czując i rozumiejąc to, co niższe, staje się w tym wypadku odblaskiem tego, co wyższe, zyskuje nowe wartości przez to, że się ostatecznie najwyższemu motorowi poddaje. Nie ma antagonizmu pomiędzy usprawnionym przez górne siły motorem rozumu. a najwyższym motorem Ducha Bożego w Jego impulsach. Bywa tak, że osłabiony wzrok nie dostrzega wyrównania między motorem a motorem, że jeszcze nie ma odwagi do tego, by uczuć całkowitą między nimi zgodność i dlatego mówi się o szaleństwie, o szaleństwie heroizmu i o szaleństwie tych, co heroizmem żyją, bez względu na to, czy będzie chodziło o św. Pawła, czy o innego „szaleńca Bożego". Rozumiemy, że dostawszy się na tego rodzaju tor, cnota podnosi się poza i ponad siebie, uczestnicząc w jakiś sposób przez sublimację w działaniach Ducha św. tak; że ona razem z nimi uwrażliwia cały organizm nadprzyrodzony działania na impulsy Boże. Siły wyższe i nadprzyrodzone porywają za sobą siły niższe i przyrodzone tak, iż wszystko idzie w człowieku w górę na najwyższy tor. zadziwiając krótkowidzów rzekomym szaleństwem. Nie od dzisiaj nazywa się szaleńcami tych, co służyli wysokiej i najwyższej Bożej sprawie z heroizmem w duszy. Nazwijmy postawę heroiczną sposobem nadludzkim działania — *modus suprahumanus,* a zrozumiemy wszystkie teksty i interpretacje w duchu tomistycznym; zrozumiemy uwagę z „Sumy teologicznej", według której wszystko, co w Jezusie Chrystusie było cnotą, podnosiło się do wyżyn heroizmu, gdyż Ten, który działał, zachowywał zawsze tę samą postawę, działając pod wpływem impulsów Ducha św. Kto zatem idzie za

Chrystusem bez zastrzeżeń, ten albo już posiada heroizm duszy, albo też do heroizmu — jako do ideału — przynajmniej w tęsknotach swoich podąża.

Chcąc głębiej ująć życie heroiczne, nie możemy poprzestać na tych ogólnych uwagach, lecz musimy w związku z darami Ducha św. odróżnić różne typy heroizmu.

Wyodrębniamy nasamprzód heroiczne działanie od heroicznego myślenia, wiążąc pierwsze z darami pietyzmu, męstwa i synowskiej bojaźni Boga, drugie z darami rozumu, mądrości, umiejętności i rady. Ze względów praktycznych rozpoczniemy od heroizmu w działaniu, wyodrębniając w nim trzy zasadnicze typy w związku z trzema darami Ducha św.: z pietyzmem, męstwem i bojaźnią synowską. Postępując w ten sposób stworzymy teologiczną typologię heroizmu, która może się spotkać z typologią, którą będzie się budowało z dołu w górę, wychodząc z zasadniczych postaci życia uczuciowo-pożądawczego. Wychodząc z góry, z trzech praktycznych darów Ducha św., zaznaczymy od razu, że wyodrębniając trzy typy heroizmu, bynajmniej ich od siebie nie oddzielamy, gdyż w życiu zazwyczaj zabija wszystko ten, kto jedno od drugiego oddziela. Z trzech związanych ze sobą typów heroizmu naczelne miejsce zajmuje ten, który się wiąże z darem pietyzmu. Odróżnijmy wpierw pietyzm ujęty jako cnota i pietyzm ujęty jako dar Ducha św. Cnota pietyzmu polega w istocie swej na serdecznej czci, jaką się otacza rodziców i ojczyznę, jako źródła własnego życia. Otacza się serdeczną czcią rodziców, ponieważ z nich wzięło się ciało i kości, krew i geny, otacza się serdeczną czcią swą ojczyznę, gdyż w niej biją bogate źródła własnego życia kulturalnego, z niej rodzi się chleb duchowy, którym karmią się wszystkie jej dzieci. Pietyzm jako dar Ducha św. podnosi nas wyżej, podnosi nas do samego Boga jako do Ojca, z którego płyną życiodajne strumienie łaski na wszystkie ludzkie dusze, dodając do ich pierwiastka duchowego jeszcze nadprzyrodzone dziecięctwo Boże. Dar pietyzmu uwrażliwia wszystkie naturalne i nadprzyrodzone siły w człowieku na to, żeby z serdeczną czcią odnosiło się do Boga jako do Ojca, a do wszystkich ludzi jako do swych braci.

Że w tego rodzaju pietyźmie tkwi wielki heroizm, zrozumie się od razu, kiedy się zauważy, że bratem powinien być zasadniczo każdy, bez względu na rasę, krew, na naturalne usposobienie, dobre lub złe, a nawet bez względu na obecność lub nieobecność bestialstwa.

Probierzem heroizmu będzie to Boże szaleństwo, które poza rozszalałą bestią dostrzeże jeszcze w człowieku pierwiastek Boży ze znakami najwyższego synostwa i otoczy serdeczną czcią tę Bożą perłę, ukrytą pod brzydotą grzechu i bestialstwa. W obrębie heroicznego pietyzmu odróżnimy kilka grup, ograniczając się zrazu do świętych kanonizowanych przez Kościół, chociaż nie twierdzimy bynajmniej, jakoby heroizm znajdował się jedynie w życiu tych, których Kościół wyniósł na ołtarze dla czci publicznej.

Odróżniało się różne humanizmy, odróżniało się teocentryczne i antropocentryczne, heroiczne i nieheroiczne, zależnie od tego, czy punkt ciężkości znajdował się w tej lub innej sferze. Kto stanął na stanowisku poglądu chrześcijańskiego na świat i uznał Chrystusa za najwyższego wodza w swym życiu, ten może mówić do siebie tylko o humaniźmie teocentrycznym, nie przesuwając nigdy znaczenia wyrazów tak, iżby miano nazywać Bogiem to, co Bogiem nie jest. Kto chce budować humanizm heroiczny, usiłuje go w jakiś sposób wiązać z tym, co Boskie i święte. A porzuciwszy raz Boga transcedentnego i nieskończonego, poczyna szukać tułaczo, nazywając Bogiem to, co szerokością zakresu wychodzi poza ciasną, ludzką jednostkę. Zakresem, liczbą i masą wyrasta poza ludzką jednostkę wszelka zbiorowość społeczna, ale pod tym jedynie warunkiem, że w człowieku nie dostrzeże się szczytu jego duszy, „la pointe de l'âme" św. Franciszka Salezego. W tym wypadku szuka się źródeł heroizmu w tym, co od tego szczytu duszy jest o wiele, wiele niższe, a nie sięga się do górnych źródeł, które ostatecznie idą z tego Boga, który w ruch wprawia i gwiazdy i ludzkie dzieje. Heroicznym jest humanizm chrześcijański przez swój heroizm z góry, tak, jak inne humanizmy usiłują być heroicznymi przez heroizm z dołu. U dołu szukają inne humanizmy swego bóstwa, u dołu, bo zawsze

bliżej Tego, który stworzył niebo i ziemię i człowieka we wszystkich górnych i dolnych jego składnikach. Z każdą postacią heroizmu łączą się różne grupy ludzi i objawów. Heroiczny pietyzm pojawia się w szczególniejszy sposób u: 1) duszpasterzy, 2) wychowawców, 3) działaczy na polu charytatywnym, 4) u dusz artystycznych.

Heroiczne męstwo wysuwa się na pierwszy plan u: 1) męczenników, 2) misjonarzy, 3) reformatorów, 4) inicjatorów nowej myśli.

Heroizm bojaźni Bożej wyraża się: 1) w niezwykłej pokorze, 2) w abnegacji, 3) w życiu pokutnym, 4) w miłości krzyża.

Wymieńmy zrazu duszpasterzy, wychowawców, działaczy dobroczynnych i dusze artystyczne, chociaż szereg tych grup w życiu faktycznie znacznie się wydłuży.

Zanim zajmiemy się poszczególnymi grupami, podamy ogólniejszą uwagę, która nam rzuci pewne światło na stosunek pietyzmu do kontemplacji, oraz na fakt, że pietyzm z niezwykłą siłą pojawia się u kobiet, jako głęboki motor ich działalności.

Nie z darem pietyzmu, lecz z darem intelektualnej intuicji łączy św. Tomasz piątą zapowiedź z kazania na górze: „Błogosławieni czystego serca, albowiem Boga oglądać będą". Nie sercem, lecz okiem i myślą ogląda się Boga, a jednak błogosławieństwo mówi o sercu, gdyż czyste lub nieczyste serce idzie człowiekowi do oczu i myśli tak, że Boga widzi albo nie widzi. Między czystością serca a pietyzmem istnieje jednak pewien wewnętrzny związek, skoro św. Tomasz twierdzi, że kto posiada pietyzm duszy, ma także głębszy wgląd w sens Pisma św. i pełne czci wyczucie świętości w człowieku. Genetycznie przedstawia się sprawa zapewne tak, że z pietyzmu rodzi się czystość serca. A czyste serce wchodzi w oczy i myśli ludzkie, uwrażliwiając je na wszystko, co pozostaje w łączności z życiem Bożym. Pietyzm wychowuje czyste serce tak, iż oczy i myśli oświecone przez wiarę i nasycone miłością, wpatrują się z głęboką czcią w Boga, jako w Ojca i w tajemnice braterstwa ludzkiego. Trzeba żyć nie tylko rozumem, lecz także sercem, jeżeli się chce odgadnąć głębiny życia Bożego.

Żadnej natury łaska nie znosi, lecz ją podnosi i wysubtelnia. Z natury swej serce kobiety podsłyszy rychlej i wyraźniej tętno ludzkiego życia na wszystkich jego poziomach, z natury swej dostrzeże kobieta dokładniej konkretne postacie życia, a jeśli do natury dołączy się łaska z darem pietyzmu, to przyrodzona ta zdatność podniesie się do niebywałej bystrości spostrzegawczej w dziedzinie życia nadprzyrodzonego. Nie zdziwi zatem nikogo fakt, że heroiczny pietyzm zjawia się w niezwykłej mierze niemal u wszystkich świętych niewiast; umieją one spojrzeć jakoś dziwnie wysoko i głęboko w tajemnice Boże, by następnie wglądnąć w zakamarki ludzkiej duszy. Dziwnie wysoko umiały spojrzeć w tajemnice Boże zamknięte w średniowiecznych i późniejszych klasztorach benedyktynki, cysterki, dominikanki i karmelitanki.

Ze zdziwieniem czytamy dziś konferencje wielkiego mistyka Eckharta nie dlatego, że taka w nich głębia, lecz dlatego, że je rozumiały ówczesne siostry zakonne. Co św. Katarzyna ze Sieny napisała o powtarzających się w duszy nawróceniach do Boga, to dzisiaj służy ojcu Garrigou — Lagrange, nie jako materiał, lecz jako idea przewodnia w jego wnikliwej rozprawie o potrójnym nawróceniu. Czyste serce, czyste oczy i myśli miały te święte, które tak głęboko potrafiły spojrzeć w życie Boże. Takie oczy i myśli posiadała widocznie „mała" św. Teresa, kiedy się bardzo cieszyła, ilekroć odkryła głębszy sens jakiegoś tekstu Pisma św. Wystarczyło jej otworzyć Nowy Testament, by Jej dusza dostała się od razu w jakąś niezwykłą atmosferę, w której rozumiała i przeżywała treść każdego zdania. Takie oczy i myśli miała też widocznie „wielka" święta Teresa z Avili, skoro, jak żaden inny z mistyków, potrafiła dostrzec i opisowo przedstawić wszelkie rodzaje i stopnie życia mistycznego. Nie tylko się orientowała w bogactwie życia Bożego, lecz odgadła bardzo rychło, że jedni ludzie należą do wzrokowego typu psychicznego, a inni do innego, i odgadła od razu, że sama mogła w swej modlitwie wewnętrznej wyjść ze spostrzeżeń aktualnych obrazu Ukrzyżowanego, że jednak była bezsilną, ilekroć chciała się posłużyć wyobrażeniami odtwórczymi. Poznawszy tę różnicę pomiędzy typami psychicz-

nymi, zrozumiała także, że nawet modlitwa mistyczna może przyjąć różny wyraz i różną konkretną postać.

Trzeba mieć czyste oczy i myśli, żeby dostrzec tajniki życia mistycznego, ale niemniej czyste oczy i myśli trzeba posiadać, ilekroć się spotyka z nędzą fizyczną i moralną bliźniego. Zwykle bywa tak, że kto umie spojrzeć wysoko, tam, gdzie dokonują się cuda łaski Bożej, potrafi także spojrzeć nisko i głęboko poza dno ludzkiej nędzy, gdzie mimo wszystko jeszcze jaśnieje obraz i podobieństwo Boże. Okazuje się w tych wypadkach, jak bardzo czystość oczu i myśli zależy od pietyzmu, który dlatego dostaje się w zmarnowanej przez grzech duszy aż do jej Bożych i bratnich znaków, ponieważ widzi w nich choćby najsłabsze odblaski wspólnego Ojca w niebie.

Na tym właśnie polega heroizm pietyzmu, że żadne grzeszne cienie nie potrafią zasłonić w duszach tego, co pochodzi od Ojca i wiąże wszystkich w bratnią rodzinę. Tego rodzaju pietyzm mają w oczach i myślach szare i nie-szare siostry lub religijne pielęgniarki, które pracują w szpitalach, zakładach dla nędzy i więzieniach. Nie chcemy przez to wszystko powiedzieć, jakoby wśród świętych mężczyzn pietyzm schodził na drugi plan, chcemy tylko zaznaczyć, że heroiczny pietyzm wysubtelnia się bardziej u świętych kobiet w związku z ich naturą tak bliską życia, wysubtelnia się zwłaszcza wtenczas, kiedy oczy i myśli uwrażliwiły się przez spojrzenie w Boże tajemnice.

Natomiast działalność świętych mężczyzn zatacza zazwyczaj szersze kręgi bez względu na to, czy są duszpasterzami, wychowawcami, działaczami na polu miłosierdzia, lub wreszcie duszami artystycznymi.

Myśl ta uwydatnia nam się od razu w całej pełni, kiedy wspomnimy, że na początku średniowiecza heroicznym duszpasterzem był Grzegorz Wielki, a w latach nowoczesnego modernizmu wielki papież Pius X. Obydwaj mieli troskę o wszystkie kościoły, lecz równocześnie posiadali wysubtelnione przez dar pietyzmu oko wewnętrzne, dostrzegając potrzeby ludzkiej duszy we wszystkich ich postaciach. Bodaj czy nie Grzegorz Wielki ustalił po raz pierwszy szereg typów psychicznych, do-

wodzących, że do każdego z nich trzeba podchodzić w inny sposób, chociaż wszystkim niesie się tę samą prawdę. Z góry, ze strony łaski spojrzał Pius X na potrzeby dusz ludzi świeckich, zwłaszcza u dzieci. I nie przestał powtarzać, że dusza ludzka szlachetnieje, im wcześniej i częściej przystępować będzie do Komunii św., bo pietyzm z pietyzmu się rodzi, a cześć dla bliźniego z tej serdecznej czci, z jaką do Eucharystii się przystępuje. Jeżeli od papieży pójdziemy do biskupów, to jako przedstawiciel heroicznego pietyzmu stanie przed nami św. Franciszek Salezy, ten, który dla pracy duszpasterskiej przyjmował dwie myśli kierownicze. Trzeba iść do człowieka tak, iż się rozpocznie u niego od szczytu jego duszy, a nie od jej nizin; trzeba iść do niego z kroplą miodu we własnej duszy, a nie z baryłkami octu. Z kroplą miodu w duszy pisał św. Franciszek Filoteę dowodząc, że i paniom z towarzystwa tak łatwo służyć Bogu, i z kroplą miodu w duszy szedł w Genewie do kalwinów, nawracając ich tysiącami, i dla tej kropli miodu nazwano całą metodę i postawę wobec człowieka u św. Franciszka humanistyczną pobożnością — *humanisme devot.*

Duszpasterstwo przemawia z dwóch przede wszystkim miejsc, z kazalnicy i z konfesjonału, a tu i tam trzeba mieć heroiczny pietyzm wobec Boga i ludzi. Pietyzm wobec ludzi, krople miodu św. Franciszka Salezego, nazywał nasz ks. Piotr Skarga w niezrównany sposób „uprzejmą miłością", albo po prostu uprzejmością. Poza pierwszymi wiekami chrześcijaństwa nie było chyba na świecie kaznodziei, który by był podobne, co nasz ks. Skarga zajął stanowisko, wystarczy przeczytać dedykację jego „Kazań na niedziele i święta" Zygmuntowi III, by się o tym przekonać. Wspomina tam, jak przemawiał do domu królewskiego, do senatu i sejmu, do rycerstwa i ludu. Nauczał, upominał, wołał i groził, dopóki się od tego wszystkiego nie zmarnował, nie posiwiał, nie wyczerpał. Chciał już odejść do ciasnej komory Ojców swoich w klasztorze jezuickim, by tam czekać na śmierć, jako na gościa niechybnego, którego już poczęła zapowiadać jego czeladka, zaczęły zapowiadać uciążliwe choroby. Chciał odejść, ale go nie puszczono, bo nie było w Polsce głosu. jako był głos jego i miał jeszcze

dalej nauczać, upominać, wołać i grozić. Uważał wielką swą działalność za posłannictwo od Boga do całego narodu, do jego wielkich i małych, więc chciał odejść, bo się bał sądów Bożych za swe niedbalstwa czy niedopatrzenia.

Nie było chyba na świecie, z wyjątkiem pierwszych wieków chrześcijaństwa, takiego kaznodziei, który by przemawiał do wszystkich od króla aż do ostatniego jego poddanego z tą samą uprzejmą miłością, że go puścić nie chciano na odpoczynek w ubogiej jego komorze. Widocznie dar pietyzmu szedł mu ze szczytu jego duszy we wszystkie jego myśli i słowa sprawiając, że nigdy w nich nie brakło uprzejmości, nie brakło nawet wtenczas, kiedy trzeba było wołać i grozić.

Był w naszych czasach inny kaznodzieja, który potrafił zachować chrześcijańską uprzejmość nawet wtenczas, gdy wołał i groził. Wołał i groził z ambony Malines i w Brukseli kardynał Mercier i słuchał go cały ucywilizowany świat, skłaniając głowę wobec powagi przykazań i prawa naturalnego. Heroiczny pietyzm duszpasterza przemawia z kazalnicy i konfesjonału. Ze swego konfesjonału podbijał święty proboszcz z Ars: najpierw dusze parafian, a potem dusze niemal całej Francji, aż wreszcie zaczął oddziaływać na całą katolicką Europę. I on umiał zachować „uprzejmą miłość“ wobec grzesznika, kiedy razem z nim Boga przepraszał i żal wypowiadał. Miał w sobie coś ze św. Franciszka Salezego, kiedy poprzez grzechy docierał do szczytu duszy wnosząc wszędzie krople miodu. Spowiadał po 12 i 18 godzin dziennie. Wstawał o północy i szedł do kościoła, byleby zdobywać dla Boga przez heroiczny swój pietyzm zebranych już tłumnie penitentów. W cichym klasztorze, w Czerny pod Krakowem, siedziała od rana do wieczora szczupła postać powstańca i sybiraka, dziś już beatyfikowanego O. Kalinowskiego. Czym był dla penitentów, czym był dla nich jego heroiczny pietyzm, dowodzi choćby ten fakt, że z jego grobu co dzień znikała górna warstwa ziemi, roznoszona po całej Polsce przez wdzięcznych penitentów.

Oko pełne pietyzmu musi posiadać także wychowawca heroiczny, bo nieraz trzeba mu sięgać poprzez twardą bardzo skorupę do głębin młodzieńczej duszy, ażeby wreszcie tam

dojrzeć pierwiastek Boży. „Daj mi dusze, a zabierz sobie całą resztę“, — „Da mihi animas, caestera tolle“ powtarzał Don Bosco, kiedy szedł do ciemnych lochów i na biedne poddasza, żeby z nich zabierać młodzież i ratować jej zdrowie fizyczne i moralne. „Daj mi dusze — Da mihi animas“, powtarzał Don Bosco, a jednak tak mądrze i wszechstronnie myślał o potrzebach ciała zaniedbanej młodzieży. Tysiące, a potem setki tysięcy chłopców wydostało się wreszcie z nędzy i brudów i zaniedbania w wielkie, czyste zakłady, pełne światła, powietrza i radości. Kto najpierw sięgnie do duszy, jako do pierwiastka Bożego, ten już musi ogarniać swą troską całą resztę, choćby miała być tak zmarnowaną, jak młodzieńcze ciało wyrosłe bez światła, powietrza, wody i pokarmu. Poprzez nędzę i brudy i zarażone mikrobami nory musi przechodzić ten, co chce pracować jak Don Bosco, chce jak on zaniedbaną nędzę doprowadzić do zdrowia i światła. Trzeba wykształcenia, dobrej woli i wewnętrznego ognia, kiedy się chce kształtować umysł i charakter młodzieży ze sfer zasobnych, ale trzeba heroizmu na to, żeby uznać młodzież zaniedbaną za swą cząstkę wybraną, cząstkę w wychowaniu, i przez to wnieść w społeczeństwo wartość nieobliczalną.

Z pietyzmem w duszy dla wszelkiej ludzkiej nędzy idą, jak Don Bosco, w społeczeństwo wielcy jego dobroczyńcy, co rozpoczynają swą pracę od góry, od najgłębszych motywów religijnych. Podziwiamy mądrość św. Wincentego à Paulo, kiedy dziś czytamy, jak on w XVII w. zastępował w ówczesnej Francji współczesne ministerstwo opieki społecznej. Atoli wielka mądrość społeczna nie wkracza jeszcze w istotę heroizmu. Heroizm zjawia się w akcji dobroczynnej tam, gdzie człowiek naraża osobiście swe zdrowie i życie, szukając w najbardziej upośledzonym bliźnim tej religijnej postawy, która umożliwia nazwać go bratem. Jak wielkim jest ubogi — mawiał św. Wincenty — skoro się na niego spojrzy oczyma wiary. Posiadał św. Wincenty w swej duszy pietyzm dla ludzkiej dostojności biedaka, kiedy zalecał paniom miłosierdzia, żeby szły do niego w ubraniach skromnych i bez wszelkich śladów zbytku, gdyż inaczej zranią jeszcze bardziej zbolałe jego wnę-

trze. Kazał kochać Boga, ale tak, żeby od tej miłości aż zapociło się czoło, zabolały ręce i nogi; kazał kochać bliźniego aż do heroicznego umęczenia. Aż do heroicznego umęczenia ukochał Brat Albert wydziedziczonych w krakowskiej miejskiej ogrzewalni. Kiedy wydziedziczona bieda już go bardzo bolała, mówił raz po raz do siebie i do innych: trzeba być dobrym, jak chleb na stole, jak chleb, z którego wszyscy biedacy mogą brać, ile zechcą, bez obawy jakiejkolwiek wymówki. Był Brat Albert dla wydziedziczonych miasta Krakowa i innych ognisk naszego wielkomiejskiego życia dobrym jak chleb i dlatego każda bieda zbliżała się do niego jak do swojego chleba. Zmarł z własnego wewnętrznego heroizmu, bo wszyscy z niego brali. Dobrym jak chleb był dla trędowatych Malgaszów na Madagaskarze nasz wielki rodak, O. Beyzym. Zamknął się z wydziedziczonym trądem na życie i śmierć, bo poza cielesnymi ranami widział znaki Boże w duszy schorzałego Malgasza tak, że mógł powiedzieć: „Bracie". Może gdzie indziej być więcej zaradności, umiejętności i techniki w akcji dobroczynnej, ale będzie się heroicznie dobrym jak chleb tylko wówczas, kiedy oczyma pełnymi pietyzmu dotrze się w nieszczęśliwym wydziedziczonym aż do szczytu jego duszy.

Coś z heroizmu mają także w sobie wielcy artyści religijni, bo kto przynajmniej w Kościele katolickim oddał swój geniusz artystyczny na służbę piękna liturgicznego, musi kochać Chrystusa i Jego Kościół więcej niż siebie, musi poświęcić niejednokrotnie swój pomysł i musi go zmodyfikować, musi go poprowadzić na szlak modlitwy liturgicznej, społecznej, a nie na ścieżkę własnej, indywidualnej pobożności. Niezapomniane są słowa Jacka Malczewskiego, w których się domagał od sztuki religijnej, żeby padała przed Bogiem na kolana, i na kolana przed Bogiem rzucała tysiące.

Domagał się od niej, żeby sama klękała przed Bogiem, nie myśląc o tym, żeby ktoś inny wobec niej bił czołem jak przed nowym jakimś bożyszczem. Na kolana, w niemej adoracji prowadził sztukę przed Boga św. Franciszek z Assyżu, razem ze swym tercjarzem Giottem. Na kolanach modlił się Beato Angelico, zanim przystąpił do któregokolwiek z tych niezliczonych

fresków, jakie zdobią cele klasztoru San Marco. Na kolanach przemyśliwał swe plany w Wilnie wielki nasz Wiwulski; na kolanach czytał teksty mszału na to, by wniknąć w ducha liturgii i poświęcić swój geniusz na najwyższą jej służbę. Heroizm artystów religijnych łączy się organicznie z heroizmem tych, którzy całe swe życie poświęcili kultowi Eucharystii. Wokoło Eucharystii rozbudowała się cała liturgia kościelna i w kulcie tej wielkiej tajemnicy widzi religijny artysta swe wielkie przeznaczenie, które domaga się nieraz i zdrowia, i życia, i ofiary własnego geniuszu.

Zakończymy przegląd rozmaitych grup jednostek w obrębie heroicznego pietyzmu uwagą, która otwiera nam wgląd w dalekie głębiny życia, z tego naczelnego daru Ducha św. Nie wolno bowiem zapominać, że heroiczny pietyzm wiąże się z rozmaitymi cnotami, wiąże się z dobrocią, łaskawością, z pragnieniem sprawiedliwości społecznej, z bezgraniczną ofiarnością własnej osoby. Cnoty Boże i własne łączą się z naturalnie wykształconym dobrym charakterem, który sięga do głębin psychiki zmysłowej, a nawet do głuchej masy wegetacyjnej naszego jestestwa. Od ustroju, od rasy i krwi, poprzez szlachetnie wypracowany charakter moralny i cnoty idzie przez dar pietyzmu wszystko w górę, idzie na szlak heroizmu, tak iż na widok tego rodzaju cudu pada nieraz wyraz: szaleństwo.

II.

By zrozumieć, na czym polega istota heroicznego męstwa, odróżnimy jeszcze raz trzy naczelne motory w ludzkim działaniu: odróżnimy motor zmysłowego popędu, motor rozumu i motor impulsu Ducha św. Z impulsów i uczuć wybieramy obecnie tylko bojaźń i samorzutny zryw odwagi jako przedmiot naszych rozważań. Motor z motorem może w człowieku albo zgodnie działać, albo też pozostawać w ciągłej walce i wzajemnej negacji. Gdy odrywa się motor popędu od motoru rozumu, wykształcają się w dziedzinie uczuciowo-popędowej moralne sprawności, dając w rezultacie jednolity, choć bogaty w swej treści, charakter etyczny człowieka. Może się wreszcie

zjednoczyć motor pierwszy i drugi z motorem Bożym, z darem Ducha św. a wówczas dwa niższe motory pracują w ciągłej zależności od porywu w górę przez impulsy Ducha Bożego. Niech motorem z dołu będzie dla nas bojaźń i samorzutna odwaga, niech ten motor złączy się z działaniem naszego rozumu, a wówczas wykształci się z niego cnota męstwa, która ze swej strony może w sobie poczuć nowy, górny prąd z daru Ducha Św. Wówczas cnota zamieni się w heroiczną postawę wobec wszelkiego niebezpieczeństwa. Męstwo ujęte jako sprawność moralna nie lęka się tam, gdzie lękać się nie powinno, ale cofa się przed niebezpieczeństwem wówczas, kiedy trzeźwy rozum tego wymaga. Męstwo heroiczne nie zna takiego rezerwatu podyktowanego przez trzeźwy rozum, gdyż działa ono w związku z wyższym, Bożym motorem, gdzie już nie ma żadnej bojaźni, jakkolwiek wielkim byłoby niebezpieczeństwo. Trzeźwy obserwator znowu raz po raz nazwie heroiczne męstwo szaleństwem, ale istnieje szaleństwo z dołu i szaleństwo z góry: szaleje z dołu ten, kto się poddaje anarchii swych zmysłów, szaleje z góry ten, który działa pod wpływem trzeciego, najwyższego motoru, nie zważając już na żadne niebezpieczeństwo, gdyż to, do czego dąży, góruje swą wartością nad własnym jego życiem.

Heroiczne męstwo nie działa zazwyczaj z osobna, lecz łączy się ściśle z heroicznym pietyzmem, bo inaczej narażało by się na to, że się pod nim otworzy otchłań bestialstwa. Może Achilles posiada nie tylko samorzutną odwagę, lecz nawet cnotę męstwa, ale brak mu było wewnętrznego związku między cnotą a cnotą, i stąd w anarchicznym szale swych popędów wlókł za swym rydwanem zwłoki pokonanego przez siebie Hektora. „Boskim mężem“ (theios aner) był dla greckiego śpiewaka i dla greckiego filozofa tylko Hektor, bo tylko on łączył heroizm z heroizmem, męstwo z pietyzmem dla tego, co ludzkie i boskie. Heroiczne męstwo zapisała niejednokrotnie historia w związku z wyprawami krzyżowymi, kiedy dawano życie przez serdeczną cześć dla grobu Chrystusowego i tego wszystkiego, co w człowieku z Chrystusem się łączy.

Czytać „Convivio“ Dantego albo kazanie mistrza Eckharta

o szlachetnym człowieku, a zobaczy się, że w ujęciu tych dwóch wielkich umysłów zjednoczone ze sobą heroizmy męstwa i pietyzmu składały się na szlachectwo rycerza, na „Nobilita“, na „Edelmut“. Prześledzić wielką poezję średniowieczną, zaczynając od pieśni o Rolandzie, a zobaczy się, że jak w mieczu bohatera tkwiły święte relikwie, tak w jego duszy jako najwyższy klejnot szlachectwa mieszkały zjednoczone heroizmy męstwa i pietyzmu. Jeżelibyśmy mieli w obrębie typu heroicznego męstwa wymienić pewne grupy, to byśmy na czele ich długiego szeregu wymienili: 1) męczenników, 2) żołnierzy broniących chrześcijaństwa, 3) wielkich inincjatorów myśli, 4) nieustraszonych reformatorów, 5) gotowych do wszelkiego poświęcenia misjonarzy. Powiedzieliśmy już na początku tego rozdziału zbyt wiele o męczeństwie, ażeby jeszcze raz do niego wracać z obszerną analizą. Wystarczy nam powiedzieć, że męczeństwo łączy się z wiarą i miłością; łączy się z wiarą, gdyż w znaczeniu ścisłym męczennikiem jest ten, kto krwią swoją daje świadectwo prawdzie, łączy się z miłością, bo krew nie jest wodą i dla tego wyleje się ją tylko wtenczas, kiedy się jaką wartość kocha ponad własne życie. Przez wiarę i miłość dąży zresztą męczeństwo do kultu Bożego jako do najwyższego swego celu. Dodajmy do tego uwagę, że myli się, kto w męczeństwie widzi tylko heroiczny pesymizm albo tylko heroiczną cierpliwość w znoszeniu wszelkiej męki, aż do utraty życia. Myśl tomistyczna widzi w męczeństwie zarówno aggredi, jak i pati, zarówno zryw najgłębszych sił moralnych do czynu, jak i niezwyciężalną cierpliwość wobec każdej tortury i śmierci. Gdzie się sprzeczano o wyższość cnót czynnych nad biernymi, nie zdawano sobie sprawy z tego, ile czynów, ile czynnej energii zjawia się tam, gdzie słabe oko dostrzega tylko bierność, tylko cierpliwość.

Jeżelibyśmy chcieli po tych wstępnych uwagach odtworzyć historyczny obraz męczenników chrześcijańskich poprzez dzieje, musielibyśmy rozpocząć od Jezusa Chrystusa jako wodza tych wszystkich, którzy poszli na właściwą sobie Golgotę. Zatrzymamy się jednak tylko na jednej postaci, która bezpośrednio chwyta za serce, wyjaśniając zarazem, ile radosnego czynu,

ile czynnej energii mieści się w śmierci męczeńskiej, chociaż niejednokrotnie widzi się w niej tylko samo p a t i, samo cierpienie.

Otwórzmy brewiarz i czytajmy w nim żywot św. Andrzeja Apostoła albo też odczytajmy przynajmniej niezapomniane nigdy słowa z antyfony w drugich nieszporach na cześć tego świętego, a przekonamy się, jak silnym był motor czynnej miłości, który prowadził Apostoła na miejsce kaźni. „Gdy przyszedł błogosławiony Andrzej na miejsce, gdzie czekał przygotowany dlań krzyż — opowiada święty tekst — wykrzyknął i rzekł: O krzyżu dobry, tak długo pożądany; nareszcie pragnącej duszy przygotowany: pewnie i z weselem idę ku tobie, ty zaś przyjmij z radością ucznia Tego, który na tobie wisiał“. Szaleńcem nazwie trzeźwy rozum św. Andrzeja, szaleńcem nazwie świętego Ignacego z Antiochii, szaleńcem nazwie każdego męczennika, pytając się, gdzie się podziała Boża sprawiedliwość?

Przyszli jednak po szaleńcach historycy, co głębiej musieli spojrzeć w rzeczywistość, i zawyrokowali, że krew męczenników stała się wielkim posiewem chrześcijaństwa. Popłynęła znowu za naszych dni krew męczeńska tak obficie, jak może nigdy przedtem, i znowu trzeźwy rozum pyta się, jak dawniej, gdzie podziała się sprawiedliwość Boska? Już nieraz krew męczeńska stała się posiewem chrześcijaństwa w dziejach ludzkich, a po dzisiejszych tragicznych chwilach nastąpi nowa rzeczywistość, której nikt nie wyprorokuje, ale skoro nie umarł sprawiedliwy Bóg, należy się spodziewać, że tak, jak już nieraz dawniej, powstanie nowa ziemia i rozpoczną się nowe dzieje. Zbyt wielkie jednak jest męczeństwo, żeby je osądzać wyłącznie lub przede wszystkim z jego wartości dla przyszłych dziejów, gdyż całą swoją istotą sięga ono do najwyższego szczytu rzeczywistości, niosąc w sobie najpiękniejszy objaw kultu Bożego ze strony człowieka.

Do drugiej grupy heroicznego męstwa wchodzi żołnierz, który z mieczem w ręku broni chrześcijańskiego ideału i chrześcijańskiej rzeczywistości wobec napaści wroga. Chrześcijańskiej rzeczywistości, grobu Chrystusowego i tych wszystkich

idei, które ze śmiercią Chrystusa się łączyły, chciał bronić Gotfryd z Bouillon, kiedy ruszał na pierwszą wyprawę krzyżową. Nie chciał Gotfryd nosić złocistej korony tam, gdzie Chrystus nosił cierniową, bo miał w swej duszy nie tylko heroiczne męstwo, lecz i heroiczną cześć — *pietas* — dla tego, co nadludzkie, boskie. Heroiczne męstwo i heroiczny pietyzm Gotfryda odezwie się jako echo na zachodzie w pieśni o Rolandzie, o św. Graalu i o okrągłym stole, odezwie się w dziesięciorgu przykazań rycerskich z wieków średnich.

Heroiczne męstwo i heroiczna cześć odzywa się również w liturgii, która wyrosła z ducha Kościoła w czasie wypraw krzyżowych. Zajrzeć jeszcze dzisiaj do starszych wydań pontyfikału rzymskiego, a zobaczymy tam na końcu cztery błogosławieństwa; jedno krzyżowca, drugie nowej broni, trzecie miecza, czwarte sztandaru; w nowszych wydaniach na miejsce błogosławieństwa krzyżowca pojawia się błogosławieństwo nowego żołnierza, novi militis. Wczytać się w te błogosławieństwa, a owieje nas ten sam duch, który kiedyś ożywiał najlepszą cząstkę rycerstwa chrześcijańskiego w wiekach średnich, duch heroicznego męstwa i pietyzmu. Kto by chciał do głębi poznać tego ducha, nie może pominąć tej części pontyfikału, gdyż tam znajdzie pogląd Kościoła na wojnę i pokój, na zadanie żołnierza i jego ideały. Że w pierwszej modlitwie, w błogosławieństwie krzyżowca zjawia się najpierw myśl o krzyżu na Golgocie i o krzyżu jako znaku, w którym się zwycięża szatańskie podstępy, nic dziwnego, bo chodziło o tego, który miał ruszyć do grobu Chrystusowego, ale w drugiej modlitwie zjawia się przed naszymi oczyma ideał rycerza chrześcijańskiego i to przykuwa naszą uwagę. Przykuwa naszą uwagę to, że i rycerz ma zaprzeć siebie samego, ma nieść swój krzyż, ma iść za Chrystusem, a przy tym walczyć za naród wybrany, za chrześcijaństwo.

Miał krzyżowiec opuścić ziemie ojczyste i pójść w obczyznę, więc Kościół prosił Pana Boga, żeby krzyżowcowi towarzyszył anioł Rafał, ten, który kiedyś towarzyszył Tobiaszowi i ochronił go od ślepoty ciała i duszy. Wyruszał krzyżowiec do Ziemi Świętej i dlatego Kościół prosi znowu Boga, by z niej wrócił

lepszym, doskonalszym — emendatus — jak rycerz, który spojrzał na św. Graala. Ile szlachectwa duchowego miało mieszkać w duszy rycerza, wskazują dwa dalsze błogosławieństwa. Święcąc nową broń modli się znowu biskup, by służyła jedynie do obrony sprawiedliwości, do walki za Kościół św., za sieroty i wdowy, a kiedy święci miecz, dodaje, że nigdy nie powinno się zadać rany przeciw sprawiedliwości. Pomińmy ogólną myśl o walce przeciw wrogim narodom w błogosławieństwie nowego sztandaru, a zauważymy, że w dzisiejszym błogosławieństwie nowego żołnierza streszcza się myśl Kościoła z wieków średnich w prośbie o to, żeby żołnierz bronił Kościoła lub sierot i wszelkich sług bożych przeciwko wszelkim okrucieństwom i napastnikom.

Nie ma w liturgii kościelnej nigdzie mowy o napaści, o zdobyczach, o walce eksterminacyjnej, o wysiedleniach, nie — wszędzie jest mowa o obronie i o ochronie przed krzywdą wszystkich słabych, i do wojny nieprzygotowanych.

Krzyżowymi były u nas te wojny, które prowadzono przeciw półksiężycowi w obronie chrześcijaństwa. Gdyby w Polsce szukać godnego następcy Gotfryda z Bouillon, wymienilibyśmy chyba S. Żółkiewskiego, a gdyby u nas szukać echa liturgii kościelnej z czasów krzyżowych, to byśmy je znaleźli w „Nabożeństwie żołnierskim" ks. Skargi. Porwał jeszcze w najnowszych czasach Żółkiewski twardą duszę Żeromskiego, tak iż o nim dumał, kiedy marzył o nowej, niepodległej Polsce. Był Żółkiewski wielkim wodzem i wielkim mężem stanu, był rycerzem bez skazy, jednym z najbardziej oświeconych ludzi w Polsce. Bodaj czy nie wygrał u nas najwięcej bitew, ale wygrane bitwy jedynie podkreślają jego wysoką wartość jako męża stanu. Bismark ostrzegał przed moralnością w polityce, uważając ją za zbyt długą żerdź, która przeszkadza, kiedy się idzie przez gęstwinę życia politycznego. Żółkiewski był innego zdania: nie chciał nigdy być lisem, rozpoczynając układy z pokonanym przeciwnikiem, nie chciał być lisem, kiedy stanął jako zwycięzca w Moskwie, i dlatego swą szczerością, swą wysoce moralną postawą zdobył sobie umysły i serca bojarów, którzy zaczęli myśleć o unii z Polską powołując królewicza

Władysława na tron. Lisem w tym wypadku był raczej Zygmunt III, który marzył o tronie dla siebie i dla Polski. Dusza wielkiego hetmana wypowiedziała się na polach bitew, w gabinecie dyplomaty, na sejmach i w życiu prywatnym i w nigdy niezapomnianym Testamencie. Toteż nic dziwnego, że Skarga jemu i starszemu hetmanowi Chodkiewiczowi, dedykował swe Nabożeństwo żołnierskie.

Jak katolicka myśl wypowiedziała się do rycerstwa europejskiego z wieków średnich w pontyfikale, tak w sposób specjalny wypowiedziała się do Polski rycerskiej w Nabożeństwie żołnierskim. Są tam dwie części, z których jedna obejmuje nauki do żołnierzy, a druga modlitwy, a tu i tam znajdzie się perły uczucia języka polskiego. Za taką perłę trzeba uznać w pierwszej części naukę o głównych cnotach żołnierskich i niezrównany ustęp o miłości Ojczyzny. W drugiej części perłą jest modlitwa w potrzebie. Nabożeństwo żołnierskie Skargi miał ze sobą Żółkiewski w czasie wypraw wojennych, a kiedy się wyczerpało jego pierwsze wydanie, postarał się o drugie, dodając w nim na początku przykłady heroicznego męstwa ze starożytności. Nie kazania ks. Birkowskiego, lecz nabożeństwo żołnierskie Skargi i Testament Żółkiewskiego są dokumentami chrześcijańskiego ducha w polskim rycerstwie XVII wieku. Że o tym nigdy nie zapominano, dowodzi fakt, że do „Nabożeństwa" sięgnęli Konfederaci Barscy i tak je czytali, iż z ówczesnego wydania zaledwie jakiś utrzymał się egzemplarz.

Grupa wielkich inicjatorów myśli. — Zdawać by się mogło, że tę grupę należało by rozpocząć od wielkiego Galileusza, który z heroicznym męstwem duszy stanął przed komisją św. Officium, by powiedzieć wbrew usilnym naleganiom znamienny protest i prawdę zarazem w słowach: „a jednak się porusza". O Galileuszu będzie mowa później, a w tej chwili wspomnimy tylko o świętym, który na pewno niemniej miał męstwa od Galileusza w obronie prawdy, choć na ogół mniej chętnie o tej sprawie się mówi. Pogodne i pokojowe usposobienie posiadał św. Tomasz z Akwinu, a przecież wojowaniem było całe jego życie. Bojował najpierw z rodziną w obronie swych przekonań i powołania na przyszłość. Należało by przeczytać zna-

komity „Żywot św. Dominika", napisany przez O. Mandonnet O. P., żeby poznać, jak wielką nowość wniosły zakony żebracze w ówczesne życie religijne. Były to czasy, gdy w społeczeństwie rozpoczynała się dominująca rola warstwy mieszczańskiej. Zmniejszało się znaczenie rycerskich grodów, gdyż na pierwszy plan wysunęło się bogate miasto, gdzie już się były zorganizowały potężne cechy rzemieślnicze, zakwitnął handel i przemysł, wzmógł się obrót pieniężny i rozwinęło się bujne życie, pełne cnoty i występku, dobra i zła, pełne rozmachu w rozmaitych kierunkach. U stóp strzelistych katedr gotyckich huczało nowe życie, obok heroicznych usposobień gnieździł się kult doczesności i rozpusty. Kto zdobędzie dla Chrystusa nowy ten świat? Potężne zakony reguły św. Benedykta? Nie, ich klasztory pobudowały się na dalekich od gwaru wzgórzach i wyrąbanych świeżo leśnych polanach, gdzie mnisi spędzali swój czas na modlitwie i pracy, olśniewając nieraz swym bogactwem gości, przechodzących przez bramy ich spokojnych siedzib. Niechętnie opuszczali synowie św. Benedykta podobne do zamczysk swe klasztory, niechętnie się żegnali ze swą uszczęśliwiającą samotnością — beata solitudo — chyba, że ich wzywano na daleką wyprawę misyjną.

Ani bogate miasta nie pielgrzymowały do dalekich siedzib benedyktyńskich, ani benedyktyni nie pojawiali się w miastach jako właściwym dla swej pracy terenie. A miasta, jako siedziby bogactwa, trzeba było wziąć szturmem pod władzę Chrystusa. Szturmem wzięły miasta dla Chrystusa nowopowstałe zakony żebracze budując swe klasztory w samym ich sercu. Rodzina św. Tomasza miała swe sny o potędze w przeszłości i w przyszłości. W przeszłości widziała swe związki krwi z Hochenstaufami, a na przyszłość zakładała swe nadzieje w młodym, zdolnym Tomaszu, który by mógł zostać opatem na Monte Cassino i zdobyć nowe blaski dla swego gniazda.

Tak marzyła rodzina o Tomaszu, lecz sam marzył inaczej, marzył o tym, jakby przywdziać habit św. Dominika i w jakimś mieście słuchać uczonych wykładów u stóp wielkiego mistrza zakonnego. Konflikt między rodzicami a synem skończył się zrazu przegraną syna, bo go wrócono z drogi do no-

wicjatu i osadzono przemocą w rodzinnym zamczysku, ale w końcu zwyciężył syn, bo się nim zajął najwyższy autorytet duchowny, tak iż mógł spełnić swe serdeczne marzenia. Walczył w imię nowości oraz postępu i zwyciężył. Skończyła się jedna walka, a zaczęła się druga — ta — która się miała odbić głośnym echem na łacińskim zachodzie. Tam zamykano mu drogę do zakonu żebraczego, tu odmawiano samemu zakonowi prawa do istnienia i do pracy z katedry uniwersyteckiej; tam przeciwniczką była mu rodzina, tu stanął do walki z zakonem paryski świecki kler. Znowu zwyciężył ten, co walczył o postęp, o nowość, o wolność nauczania, o swobodę sumienia, a przegrały dawne przywileje, ciasnota umysłowa i jaskółczy lęk przed każdą nowością.

Najboleśniejszą dla św. Tomasza była walka trzecia, walka o prawdę, o ideę. W ślad za swym mistrzem Albertem Wielkim miał on ostatecznie przebudować myśl chrześcijańską. Ze stylu dawnego, augustiańskiego w styl nowy, perypatetyczny. Za dawnym stylem myśli opowiadały się na ogół: kler świecki, zakon franciszkański ze św. Bonawenturą na czele i starsza generacja wśród Dominikanów; za nowym stylem stanął Albert Wielki, porywając za sobą młodszą generację własnego zakonu. Sprawę skomplikował jeszcze fakt, że za perypatetyzmem filozofii opowiedział się Siger z Brabancji ze swoimi zwolennikami, głosząc równocześnie szereg haseł antychrześcijańskich. Musiał więc św. Tomasz prowadzić bój na dwa fronty, musiał zwalczać pogański perypatetyzm Sigera z jednej strony, a z drugiej strony obóz augustiański, chociaż w nim widział swego przyjaciela św. Bonawenturę.

Chyba nie tyle wycierpiał Galileusz wobec komisji św. Officjum, ile wycierpiał św. Tomasz, skoro się dostał w krzyżowy ogień dwóch obozów, gdzie się nie wahano sięgnąć do zarzutów nieprawowierności. Już był zmarł św. Tomasz, a jeszcze na jego grób padały kamienie potępienia. Pierwszy kamień padł z ręki biskupa paryskiego Tampier, skoro na jego liście tez potępionych znalazło się także kilka myśli tomistycznych; drugi kamień padł z ręki Kilwardby'ego, własnego brata zakonnego i arcybiskupa Canterbury, cios był boleśniejszy, bo

obejmował więcej tez i pochodził z własnej rodziny zakonnej. Obydwa kamienie potępienia dowodzą naocznie, jak szeroko i głęboko rozbudziły się ludzkie namiętności, chociaż walka toczyła się przecież o idee.

Kiedy się zna wszystkie szczegóły tej walki, czyta się z podziwem pisma św. Tomasza, bo się w nich dostrzega obiektywny tylko wykład myśli, a nigdzie się nie wyczuwa śladu ludzkiej namiętności, rozbudzonej przez polemikę. Rozbudowywał św. Tomasz swą myśl filozoficzną i teologiczną i równocześnie jej bronił przed atakami tak, iż w nikogo nie godził, nikogo nie potępiał, a tylko wskazywał błędy w rozumowaniu przeciwnika. Żadnego błędu nie oszczędził, skądkolwiek by był pochodził, i dokonał olbrzymiego, pozytywnego dzieła w ciągu nielicznych lat swego życia. Odchodził ze świata jako zwycięzca, chociaż jeszcze na jego grób padały kamienie potępienia, odchodził z pola walki jako przedstawiciel tego heroizmu, który niczego się nie lęka, ilekroć chodzi o obronę prawdy.

Żył w Belgii na przełomie XIX i XX wieku wielki jej prymas, ks. kard. Mercier, jedna z wielkich i świetlanych postaci z poprzedniej wojny światowej. Stanął on na wyżynie heroizmu, gdy uzbrojony najeźdźca, wbrew podpisanemu przez siebie traktatowi międzynarodowemu, palił i niszczył jego ojczyznę. Nie idzie nam jednak o heroiczną postawę w obliczu niemieckiego najeźdźcy, lecz o ten heroizm, który go wiąże tak bardzo blisko z postacią św. Tomasza. Z upoważnienia biskupów belgijskich i za aprobatą papieża Leona XIII zorganizował młody jeszcze ks. Mercier znany wszędzie Wyższy Instytut Filozoficzny w Lowanium, starając się o to, by tam wykładano myśl tomistyczną doświadczalną, a równocześnie uwzględniono współczesne kierunki filozoficzne.

To się nie podobało niektórym umysłom ciasnym, tym, które w każdej nowości dopatrują się zamachu na własną miernotę. Dzisiaj już się o tym zapomina, że ks. Mercier kroczył ciernistą drogą do swego celu, że na niego i na jego pracę padały kamienie potępienia, że starano się na lewo i na prawo o to, żeby kamień potępienia padł na tego wielkiego człowieka

z miejsca najwyższego. Jednak Rzym ks. Merciera nie potępił: Leon XIII zaaprobował wielką inicjatywę przyszłego kardynała w całej swej rozciągłości tak, że kardynał Mercier w późniejszych latach życia nie wspominał o minionych trudnościach, gdyż w jego duszy mieszkało heroiczne męstwo — cierpliwe aż do męczeństwa, a nigdy nie krzykliwe. Bronił swego dzieła, ciągle je rozbudowując.

Grupa reformatorów może zrazu budzić nieufność. Henryk Ford mówi w swej biografii z podrażnieniem o reformatorach ze swego stanowiska wielkiego fabrykanta i technika, widząc w nich duże niebezpieczeństwo dla moralnego rozwoju przemysłu. On sam chce zawsze model maszyny nie tylko wypróbować, ale także i przede wszystkim stopniowo go udoskonalić, żeby wydał z siebie wszystkie możliwości, podczas gdy reformator ciągle by chciał przeskakiwać z modelu na model, z pomysłu na pomysł, nie licząc się z tym, co już istnieje i z ujemnymi następstwami w gospodarce fabrycznej. Gorzej się dzieje tam, gdzie reformator nie musi się liczyć z własną czy obcą kieszenią i może swobodnie przeskakiwać z pomysłu na pomysł, może ciągle zmieniać ortografię, może zmieniać bezkarnie część wyrazów, nie licząc się z tradycją, wysiłkiem przeszłości, może stwarzać utopię z żądaniem, żeby się do nich w swoim życiu społeczeństwo stosowało bez względu na bolesne czasem doświadczenia. Przeciwko tego rodzaju szkodnikom w społeczeństwie występowali kiedyś z wielką siłą Józef de Maistre i A. Comte.

Istnieje społeczeństwo świeckie i religijne. Świeckie porównano z piramidą z podstawą u dołu, religijne — z podstawą u góry, twierdząc, jakoby w pierwszym władza wychodziła z dołu, z ludu — w drugim z góry, od Boga. Prawdy w tym jest tyle, że społeczeństwo świeckie faktycznie buduje się od dołu, a społeczeństwo religijne, czyli Kościół, od góry, a jeżeli tak, to do reformy Kościoła nie można się w ten sam sposób zabierać jak do reformy ustroju państwowego, gdyż jego budowniczym naczelnym jest Chrystus jako jego głowa.

Trzeba i to powiedzieć, że istnieją dwa rodzaje reformatorów, bo jedni kochają więcej sprawę, aniżeli siebie, a inni

więcej siebie, anіżeli sprawę. Z góry można powiedzieć, że tylko pierwszych będzie można nazwać bohaterami, a drugich najczęściej zaliczy się do popsujów.

Ograniczając się w tej chwili do reformatorów w obrębie Kościoła, rozróżnimy w naszej grupie tych, co kochali więcej sprawę, aniżeli siebie i tych, którzy kochali więcej siebie, aniżeli sprawę. Wśród pierwszych wymienimy najpierw św. Benedykta i św. Karola Boromeusza, wśród drugich — trzech wielkich papieży: św. Grzegorza Wielkiego, św. Grzegorza VII i Piusa X.

Trudniej zakony i stowarzyszenia religijne reformować aniżeli je stwarzać. Dwa razy chciał reformować grupy eremitów św. Benedykt i dwa razy wmieszano mu truciznę do napoju. Przez nowy swój zakon stał się św. Benedykt dopiero reformatorem życia zakonnego na Zachodzie. Na początku swej reguły mówi twardo o pewnego rodzaju eremitach i wędrownych nauczycielach, gdyż eremitów takich ogarniała często acedia, gnuśność jako ich demon południowy „daemonion meridianom", a wędrujący misjonarze stawali się próżnującymi łazikami. Zakony swych braci chciał uratować od łazikowania przez tabilitas locis a od gnuśnej acedii przez ręczną pracę. Z hasłem „módl się i pracuj" zakładali synowie św. Benedykta swe klasztory w zachodniej i środkowej Europie jako ogniska chrześcijańskiej kultury.

Od siebie i od młodych rozpoczął św. Karol Boromeusz reformę życia religijnego w Kościele. Zaczął ją od siebie, wprowadzając w swym pałacu rodzaj życia wspólnego z kapłanami; zaczął ją od młodych, wychowując ich w życiu religijnym, we wzorowo urządzonych seminariach duchownych. Przez własną swą postawę duchową i przez wychowany w swych seminariach kler, zdobył świeckie społeczeństwo dla Boga i Kościoła.

Zarówno św. Benedykt jak i św. Karol Boromeusz pracowali w żywym związku z władzą kościelną, a tego rodzaju praca wymaga wiele wewnętrznej karności, wiele poświęcenia

i karności; trzeba w tych wypadkach naprawdę więcej kochać sprawę, aniżeli siebie. Więcej trzeba kochać sprawę, aniżeli siebie — nawet wtenczas, kiedy się na głowie nosi papieską tiarę. „Sługą sług" nazwał się Grzegorz Wielki na znak, że pojmuje swoje stanowisko jako wielką służbę dla całego Kościoła. Wielkość jego służby polegała na tym, że zjednoczył ściśle z Rzymem istniejące dotąd prowincje kościelne, i z Rzymu wysłał dwukrotnie grupę benedyktyńskich misjonarzy do Anglosasów, by ich zdobyć dla Kościoła. Trzeba było wielkiej mocy i wielkiej mądrości na to, żeby przeprowadzić dzieło zjednoczenia, bo istniejące dotąd prowincje kościelne miały jakby podwiązane tętnice tak, iż tylko skąpo dopływała do nich ożywcza siła Rzymu.

Zmarł na wygnaniu św. Grzegorz VII dlatego, że ukochał sprawiedliwość, że dostrzegł wielkie zło w życiu kościelnym z tego wieku i postanowił zło zwalczyć za wszelką cenę i ofiarę własnej osoby. Nie chciał walki ani z cesarzem, ani z biskupami, ani z klerem parafialnym, a jednak z nimi wszystkimi musiał walczyć, bo chodziło o to, żeby z powierzchni i z głębi życia kościelnego zniknęło raz na zawsze świętokupstwo.

W swym życiorysie papieża Piusa X podziwia René Bazin niezwykłą jego odwagę dodając, że można ją wytłumaczyć przez wielką jego świętość. Trzeba było być świętym papieżem na to, żeby się odważyć na reformy muzyki kościelnej, prawa kanonicznego, praktyki Komunii św. i walki z modernizmem. Przypatrzyć się pracy reformatorskiej w tych czterech dziedzinach a zauważy się, że Pius X wprowadzał wszędzie ład tam, gdzie zastawał zamęt i pomieszanie pojęć. Najwięcej odwagi trzeba było w walce z modernistami, którzy siebie samych uznali za reformatorów. Jedni z nich wiedzieli, inni nie wiedzieli, że sięgają do samych podstaw Kościoła i wiary. Chcieli moderniści nie tylko Kościół, ale i samą wiarę wybudować z dołu tak, jakoby ona była wynikiem skąpej analizy przeprowadzonej na samorzutnej tęsknocie religijnej. W swej pracy reformatorskiej sięgnął Pius X głęboko i wysoko obejmując nią i świeckich, i kler, a wśród kleru — i studentów,

i profesorów, i zwykłych kapłanów, i biskupów. Kiedy wreszcie praca reformatorska się ukończyła, kiedy jakby niebo się wypogodziło, przyznali wszyscy, że Pius X miał niezwykłą odwagę dlatego, że był świętym. Chciał wszystko reformować w Chrystusie, „instaurare omnia in Christo". Odważył się na walkę ze złem w życiu kościelnym, bo był świętym i kochał więcej sprawę, aniżeli siebie.

Więcej kochali siebie, aniżeli sprawę Savonarola i Luter. To prawda, że Savonarola żył w trudnych dla Kościoła czasach — wówczas, kiedy na stolicy papieskiej zasiadał Aleksander VI, że we Florencji toczyła się walka między trzema obozami, że odrodzenie wprowadziło wiele swawoli nawet w szeregi duchowieństwa, to prawda, że Savonarola zadziwia jeszcze dzisiaj głębią swej myśli i gorącym sercem, ale to nie ulega wątpliwości, że się zbuntował przeciw najwyższej władzy w Kościele i odmówił jej posłuszeństwa. Nie sięgał Savonarola w swej pracy reformatorskiej do fundamentów Kościoła, nie burzył z dołu tego, co Chrystus zbudował z góry; w budowanie Boże z góry zaczął dopiero godzić Luter, przygotowując teren pod tę współczesną umysłowość, która wszelką religię uważa za budowanie z dołu, za twór ludzkiej duszy.

Ostatnia grupa drugiego typu heroicznego zbliża się do pierwszej, bo tu i tam staje przed oczyma naszymi męczeństwo jako dowód najsilniejszy tej miłości, która duszę swoją daje. Krew misjonarzy staje się najczęściej posiewem chrześcijaństwa. Powiedziano (Leon Leloir), że miłość apostolska ogarnia wszystkich i każdego z osobna, a jednak niektórych wyróżnia, że jest ekstatyczną, a jednak bardzo cierpi. Wyróżnia miłość apostolska w osobliwy sposób najbardziej wydziedziczonych, a wśród wydziedziczonych tych, do których jeszcze nie sięgnęło światło wiary. Jest miłość apostolska i misjonarska ekstatyczną, ponieważ wychodzi poza siebie,, by się w całości oddać na służbę apostolską. W miłości ekstatycznej czuje się wewnętrzny poryw i radość z pracy, ale poryw i radość nie potrafią zasłonić cierpienia, które się stało prawem

działalności misjonarskiej. Prawo cierpienia w pracy misjonarskiej wypowiedział św. Piotr w swej pierwszej encyklice: „Na to bowiem wezwani jesteście, bo i Chrystus za nas cierpiał, zostawiając wam przykład, abyście wstępowali w ślady Jego“ (II, 21). Można by przejść w myśli wszystkie kraje europejskie i nieeuropejskie, ażeby stwierdzić, że u początku ich życia chrześcijańskiego, trzeba zanotować męczeńską śmierć jakiegoś misjonarza. Wiele gorzkich słów powiedziano w ostatnich czasach ze strony niepowołanej pod adresem misjonarzy, ale nikt im tego nie odmówi, że na początku swej pracy mają w dziejach św. Pawła Apostoła narodów, który był z Chrystusem przybity do krzyża. Do krzyża przybija dzisiaj misjonarza niejedna troska i trudność, a bodaj czy nie największą z nich jest różnica ras.

Wbrew temu, co w ostatnich latach powiedziano o wyższości tej lub innej rasy, musi się misjonarz wiernie trzymać wskazania św. Pawła „że wobec Boga i niego samego nie masz różnicy między rasą a rasą, między Grekiem a Żydem, białym i czarnym, białym i żółtym czy miedzianym. Trzej wielcy synowie Kościoła: św. Franciszek Ksawery, dominikanin De Las Casas i kardynał Lavigerie dowiedli przez całą swą pracę, że w Kościele nie odstąpiono od hasła Pawłowego. Jeden z nich oddał duszę swoją w służbę Chrystusa i rasy żółtej, drugi ratował rasę miedzianą od ostatecznej zaguby, trzeci ujął się w serdeczny sposób za sponiewieranymi murzynami.

Głośnym echem odbiło się jeszcze raz hasło Pawłowe po całym świecie, kiedy Pius XI osobiście wykonsekrował siedmiu różnokolorowych biskupów. Ta konsekracja watykańska była dla wszystkich misjonarzy białych zapowiedzią, że ich czeka na przyszłość wielka, bezinteresowna praca — bezinteresowna dlatego, że oni będą siali, a ktoś inny będzie zbierał, że oni będą nawracali, a ktoś inny, kolorowy otrzyma sakrę biskupią i administrację nowych diecezji. Żeby w ten sposób bezinteresowny duszę swoją dawać i rozdawać, trzeba w niej mieć wiele, bardzo wiele heroizmu.

III.

Heroizm bojaźni

Przechodząc do trzeciego typu heroizmu spotykamy się od razu z wielką trudnością, gdyż nasuwa się pytanie, czy heroizm i bojaźń przez całą swą istotę nie sprzeciwiają się sobie, czy heroizm nie wyklucza całkowicie jakiejkolwiek bojaźni.

Z trudności wyjdziemy, przypominając sobie myśl tomistyczną, że bojaźń z miłości nie grozi, a jeżeli tak, to otrzymamy tyle rodzajów bojaźni, ile posiadamy rodzajów miłości. Kochać możemy dobra doczesne, siebie samych i Pana Boga. Z miłości dóbr doczesnych rodzi się bojaźń światowa, z miłości siebie — bojaźń niewolnicza, z miłości dla Boga — bojaźń synowska. Jak z miłości dóbr doczesnych rodzi się bojaźń ich utraty, jak z tej bojaźni powstaje wrażliwość na wartości najwyższe, religijne, dowodzi codzienne życie światowca. Dla naszych celów interesuje nas przede wszystkim różnica pomiędzy bojaźnią niewolniczą a synowską.

Uzupełniając poprzednią naszą uwagę powiemy, że bojaźń niewolnicza rodzi się z miłości samolubnej bez względu na to czy chodzi o wartości niższe, czy wyższe; samolubnym bowiem jest ten, co kocha i Boga, i siebie dla siebie, a boi się niewolniczo ten, co drży przed utratą Boga jako źródła własnego szczęścia. Utrata Boga jest największą karą za grzech i stąd też określa się zazwyczaj bojaźń niewolniczą jako tę, która odrywa się od zła, widząc nad sobą grozę kary. W bojaźni synowskiej chodzi o winy a nie o karę i to o winę zaciągniętą wobec Ojca Niebieskiego. Jak przez miłość wlaną podniesiona w górę dusza może wołać do Boga „Ojcze" i odczuć wobec Niego pietyzm, czyli cześć przeistoczonego niemal przez łaskę dziecka, tak przez bojaźń synowską wyczuwa się w jakiś sposób szczególny winę niezgodną ze stosunkiem dziecka do Ojca niebieskiego. Bojaźń, jako dar Ducha Św., jest zawsze synowską a nigdy niewolniczą, lękając się zawsze winy wobec Ojca w niebie a nie utraty Boga — jako wiecznej kary. Widzimy zatem, że bojaźń synowska zbliża się bardzo do pietyzmu przez

pojęcie Boga jako Ojca w niebie, a jednak przez to od niego się różni, że staje wobec czynnika winy.

Bojaźń synowska pozostaje także w ścisłym związku z dziełem Odkupienia. Bóg-człowiek, Jezus Chrystus, staje jako pośrednik i Ojciec między grzesznym swym bratem a Ojcem niebieskim w niebie: Jego ofiara krzyżowa spełniła się na to, ażeby nas uwolnić od winy i kary, a wina grzechu była źródłem męki Pańskiej. Wobec majestatu tej męki, Bożej męki, zjawia się znowu w duszy ludzkiej bojaźń, bojaźń związana ze czcią dla najdroższej krwi Zbawiciela. Wszystko tu jest tajemnicą. Jedna tajemnica przez drugą się tłumaczy; tajemnica krzyża — przez tajemnicę Wcielenia a jedna i druga przez tajemnicę ludzkiego grzechu i przepastnej miłości Boga. „Ukochał, umiłował, do końca umiłował" — są wyrazami, które

---

»Timor autem ex amore nascitur illud enim timet homo amittere, quod amat«. S. th. II, II. ae. q. 19, a. 3. — Tres timores respiciunt poenam, sed diversimode, nam timor mundanus sive humanus respicit poenam a Deo avertentem, àquam quandoque inimici Dei implicunt vel comminnatur. Sed timor servilix et inicialis respiciunt poenam per quam homines attrabuntur ad Deum. S. th. II, II. q. 19. a. 2, ad 4. — Timor servilix amore sui nascitur, quia est timor poenae. quae est detrimentum propri boni... Timor poenae includitur uno modo in charitate, nam seperari a Deo ext quaedam poena quam charitas maxime refugit: unde hoc pertinet ad timorem castum. Alio autem modo contrariatur charitati secundum quod aliquis refugit poenam contrariam bono suo naturali, sicut principale malum contrarium bono diligitur ut finis... Alio modo timor poenae distinquitur quidem secundum substantiam a timore casto, quia scillicet homo malum ponere non ratione separationis a Deo, sed inquantum est nocivum proprii boni. S. th. II, II. ae, q. XIX, a. 6. — »Duplex est timor Dei... unus quidem filialis, quo quis timet offensam Patris vel separationem ab ipso, alius autem servilis quo quis timet poenam. Timor autem filialis necesse est, quod crescat crescente charitate, sicut effectus crescit crescente causa... Sed timor servilis quantum ad servilitatem totaliter tollitur charitate adveniente remanet tamen secundum substantiam timor poenae, ut dictum est, iste timor diminuitur charitate crescente. S. th. II, II, ae, q. 19, a. 10. — Timor servilis non est numerandus inter septem dona spiritus Spiritus s. licet sit a Spiritu sancto... Unde relinquitur, quod timor Dei, qui numeratur inter septem dona Sipiritus s. est timor filialis sive castus. »S. th. II, II, ae. q. 19, a. 9«.

w Ewangelii tłumaczą cały proces Odkupienia człowieka. „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego dał“ (św. Jan 3, 16), „ukochał mię i wydał samego siebie dla mnie“ (Gal. 2, 20), „które umiłował aż do końca“ (Jan 13, 1). Na widok męki Pańskiej budzi się w kochającej duszy człowieka, jako dziecka Bożego, niewypowiedziana bojaźń wobec zaciągniętej przez grzech winy. W bojaźni tej zawiera się synowska i współczująca cześć dla męki Zbawiciela. Dwie ogólne myśli o bojaźni synowskiej jako darze Ducha Św. i o pełnej lęku czci dla męki Pańskiej doprowadzą nas do wyodrębnienia kilku grup heroizmu w obrębie typu heroicznej bojaźni. Do pierwszej grupy zaliczamy przedstawicieli mistyki krzyża, gdyż oni rozkochali się w męce Zbawiciela poniesionej za grzechy ludzkie. Z miłości krzyża rodzi się pewien lęk, lęk na widok winy grzechowej u człowieka. Na czele tej grupy umieścilibyśmy tutaj św. Pawła, jako przewodnika dla wszystkich tych, którzy po nich nastąpią. Ale św. Pawłowi poświęcamy osobne miejsce i stąd wprowadzamy tu na pierwsze miejsce św. Bernarda z Clairvaux. Przez 50 niemal lat władał on sercami i mieczami ludzi XII wieku. Sam o sobie powiadał, że nosił w duszy ranę a my dodamy, że z tej rany rodziła się jego ekstatyczna miłość. Przeciwstawiano miłość ekstatyczną (P. Rousselot) miłości innej zharmonizowanej, klasycznej tej, jaką się spotyka u św. Tomasza z Akwinu. Twierdzi się, że w miłości ekstatycznej zawiera się jakiś istotny dualizm, twierdzi się, że jest ona irracjonalną i mieści w sobie pierwiastek jakiegoś gwałtu. Mniej nas interesuje tutaj cecha pierwsza, mniej to, że w miłości ekstatycznej pojawiają się co najmniej dwie osoby oddzielne od siebie nieraz wielkim dystansem, a w jednym wypadku oddzielone nieprzebytą przepaścią, — tą mianowicie, jaka istnieje między Bogiem a człowiekiem. Taką przepaść trzeba oczywiście jakąś wypełnić ofiarą; ludzka na to nie wystarcza, musi się pojawić Boska. Bardziej od tej cechy interesują nas dwie dalsze, najpierw ta, że miłość ekstatyczna jest irracjonalną, bo zwycięża nie tylko śmierć, ale nawet sam rozum, dochodząc niemal do szaleństwa; uderza nas następnie ta cecha, że miłość ekstatyczna

sama sobie zadaje gwałt, sama siebie jakby spala i wyniszcza. byleby w jej promieniach rozgrzał się umiłowany.

Tym, którego św. Bernard ukochał swą miłością ekstatyczną, był Chrystus ukrzyżowany i dlatego też krzyż stał się dla niego księgą otwartą wszelkiej wiedzy i życia. Uderzał gwałtownie w Abelarda, gdyż ten niezrównany dialektyk czerpał swą mądrość raczej z własnego rozumowania, aniżeli z krzyża. Od krzyża, a nie od Greków, nauczył się swej mądrości św. Bernard i do krzyża, do rozpiętego na nim Bogaczłowieka pragnął wszystkich doprowadzić. Jego myśl kontemplacyjna wyrywała się do krzyża jako do źródła duchowej siły. Rany i gwoździe wołają mu w duszę, że przez krzyż dokonało się pojednanie człowieka z Bogiem. Włócznia uderzyła w bok Jezusowy na to, by już dla nikogo nie było tajemnicą, że z przebitego serca poszła na świat zbawcza miłość.

Chciałby wskazać, jak drogę krzyżową do Chrystusa rozpoczynać i jak ją odbyć, aż do całkowitego z Nim zjednoczenia. Traktat o pokorze ma nauczyć, jak się uniżać, by za uniżonym na krzyżu Chrystusem podążyć, a komentarz „Pieśni nad Pieśniami" ma udowodnić, że nie masz dla ludzkiej duszy większego i naocznie doskonalszego piękna nad to, jakie się zawiera w człowieczeństwie Chrystusowym, że nie masz na ziemi większego szczęścia nad to, kiedy się człowiek w ekstatycznej miłości zjednoczy z Ukrzyżowanym. Raz po raz się zdaje, że św. Bernard sięgał czasem do myśli z „Biesiady" Platona, ale przypuszczenie to od razu gaśnie, skoro tylko się przypuści, że krzyż, a nie grecka filozofia i dialektyka, były źródłem jego mądrości. Nie oddzielał też nigdy św. Bernard swej mądrości od życia będąc przekonanym, że nie na wiele przyda się kontemplacja krzyża, jeżeli z krzyżem na ramionach nie pójdzie się w życie. Wiedział jedno, to mianowicie, że krzyż łączy się zazwyczaj z ludzkim ubóstwem. Wprawdzie śluby zakonne łączą poszczególną jednostkę z ubogim Chrystusem, ale zakon, jako instytucja, ślubu nie składa i dlatego może rosnąć w dobra doczesne odejmując ubóstwu, kiedy chodzi o zabezpieczenie jednostki zakonnej na jutro. Myślał o tym, jakby ubóstwem dotknąć swój zakon Cystersów i dodać mu przez krzyż — jako

towarzysza życia — ubogiego Chrystusa. Nie urzeczywistnił swej myśli, a tylko zabronił przepychu w architekturze, jakim zajaśniały świątynie benedyktyńskie powstałe przy klasztorach w obrębie reformy z Cluny.

Władał św. Bernard niemal przez pół wieku sercami i mieczami w Europie w XII w. Władał mieczami, kiedy przypinał rycerski krzyż na drugą wyprawę w obronie Grobu św. Wyprawa się nie udała, a wtedy zaczęli wszyscy godzić w św. Bernarda jako winowajcę. Dotknął go wielki krzyż, ale wolał, żeby jego wszyscy obarczali winą niż szemrali przeciw krzyżowi.

Nie było oryginalniejszego i w swej postawie duchowej świętszego nad Poverella z Assyżu. A jednak łączy go ze św. Bernardem podobna mistyka krzyża. Marzył kiedyś o tym, żeby się potykać w szrankach jak średniowieczni rycerze; marzył o tym, żeby śpiewać na dworach możnych razem z trubadurami. Ale nagle wszystko się zmieniło, a został mu tylko jego rycerski duch; chciał służyć — jako jedynemu swemu panu — Chrystusowi Jezusowi, według wszelkiej formy średniowiecznego rycerza bez skazy. Żaden chyba święty nie pojął naśladowania Jezusa Chrystusa tak dosłownie według wzoru ewangelicznego, jak on. Ukochał św. Franciszek przede wszystkim Chrystusa Pana ukrzyżowanego i tak ubogiego, że nie miał miejsca, gdzieby głowę swoją skłonił. Patrząc na to co się działo wokoło, na ruchy komunistyczne pomyślał, że inaczej trzeba mu będzie pójść do szerokich mas ludowych niż szły inne zakony, że trzeba mu będzie pójść tak, jak Chrystus poszedł do ludu i tak, jak On kazał iść bez tajstry i drugiej sukni. Wiek temu, nie odważył się jeszcze św. Bernard na to, żeby nie tylko poszczególne jednostki, ale cały klasztor, cały zakon ślubował Chrystusowi doskonałe ubóstwo wraz ze wszystkimi następstwami. Zdobył się na to św. Franciszek przedstawiając papieżowi Innocentowi III szereg cytatów z Nowego Testamentu o bezwzględnym ubóstwie Chrystusa, dodając, że tekst Nowego Testamentu ma się stać zasadniczą regułą jego zakonu. Będzie walczył o doskonałe ubóstwo w zakonie przez całe życie, ale ulegnie tylko i z bólem — autory-

tetowi Stolicy św. Pragnął współcierpieć i współżyć z Chrystusem ubogim, ale nikt mu już tego nie zabroni, żeby żył całkowicie z Chrystusem ukrzyżowanym. Rwał go do siebie krzyż tak, iż się zapamiętywał w jego miłosnej kontemplacji aż wreszcie sam Chrystus wkroczył w dzieje duszy św. Franciszka, wyrażając przez stygmaty, jak sługa Boży ukochał pięć Jego ran. W legendzie o św. Franciszku opowiada św. Bonawentura, jak kiedyś na górze Alwernii przed zachwyconym w modlitwie jego ojcem stanął Chrystus w postaci cherubina, by rozpalić duszę jego żelazem miłości i zostawić krwawiące stygmaty swej męki na jego dłoniach, stopach i w jego boku. Odtąd św. Franciszek współcierpiał z Ukrzyżowanym nie tylko duchowo, lecz i fizycznie. Ta pierwsza stygmatyzacja w świecie chrześcijańskim rozpaliła w zakonie franciszkańskim pragnienie mistycznej modlitwy w obcowaniu duchowym z Ukrzyżowanym i ubogim Jezusem Chrystusem. Nie będzie już wysyłał — jak św. Bernard — krzyżowców na zdobycie grobu Chrystusowego, ale pójdzie sam na Wschód, by bez oręża zdobywać świat pogański dla Chrystusa ukrzyżowanego.

Zauważono w życiu św. Franciszka pewną bojaźń podyktowaną przez nieporównaną cześć, pietyzm dla wszystkiego, co się wiązało z ołtarzem i ofiarą krzyżową. Padał na kolana nawet przed niegodnym kapłanem, widząc w nim sługę ukrzyżowanego Chrystusa. Tracił wzrok, ale nie tracił intuicyjnego wglądu w tajemnicę męki Pańskiej tak, iż w przystępach grał na krzyżowych drewienkach jak na skrzypcach, byle tylko znaleźć wyraz dla miłości krzyża, która wewnątrz duszy zamknąć się już nie miała. W mistyce krzyża św. Franciszka tkwił wielki heroizm, bo wszystkiego wyrzekał się święty prócz samego krzyża.

Pod wpływem raczej św. Bernarda niż św. Franciszka pozostawał w XIV w. wielki dominikanin Henryk Suzo. Nieporównany wdzięk i głębia filozoficzna zawiera się w jego książeczce „O wiekuistej mądrości“. Rozwija się tam dialog między sługą a mądrością. Sługa prosi Pana o to, by Go mógł naśladować przede wszystkim w jego cierpieniu i to tak, żeby nie tylko pod krzyżem rzewnie zawodził, lecz, żeby krzyż stał

się cząstką jego duszy i życia. Także jemu pokazał się kiedyś Chrystus w postaci serafina o sześciu skrzydłach. Na dwóch dolnych skrzydłach jaśniał napis: „przyjmuj krzyże skwapliwie“, na średnich: „noś krzyże cierpliwie“, na górnych: „naucz się cierpieć z Chrystusem zgodliwie“. Zwłaszcza napis na górnych skrzydłach wziął Henryk Suzo do serca prosząc Chrystusa o to, ażeby mógł cierpieć tak, jak On cierpiał, a ponieważ Chrystus cierpiał na krzyżu, wyciosał sobie krzyż ciężki i ostry, by go nosić przez ośm lat po klasztorach na zbolałych swych ramionach. Cierpiał pod krzyżem fizycznie i duchowo, ale dusza jego pogrążona była w radosnej kontemplacji odwiecznej miłości, która znalazła się w ciele ludzkim na krzyżu.

Gdybyśmy chcieli dać przegląd zupełny przedstawicieli mistyki krzyża, to byśmy musieli zajrzeć do klasztorów karmelitańskich od czasów ich reformy przez wielką świętą Teresę i św. Jana od Krzyża aż — co najmniej do tej chwili, kiedy w Lisieux zbudowano wielką bazylikę nad grobem św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Różami otaczała św. Teresa młodsza stopy Chrystusa na krzyżu i oddała Mu swoje młode życie w ofierze za ludzki grzech: zmarła przedwcześnie z heroiczną miłością Ukrzyżowanego w duszy.

Z grupą przedstawicieli mistyki krzyża łączy się w obrębie naszego trzeciego typu heroizmu grupa wielkich pokutników. Według nauki soboru trydenckiego upodobniamy się do Chrystusa Jezusa, który za nasze grzechy zadośćuczynił, ilekroć także my sami cierpimy zadośćczyniąc za własne winy; czynimy zaś zadość nie tylko przez to, że dobrowolnie podejmujemy się pokuty, lecz także przez to, że znosimy cierpliwie krzyże, jakie nam Pan Bóg w życiu doczesnym zsyła (Denzinger 906). Już te słowa soboru trydenckiego dowodzą, że grupa druga łączy się jak najściślej z pierwszą.

G r u p a w i e l k i c h p o k u t n i k ó w. Na czele tej grupy wysuniemy olbrzymią postać św. Augustyna. Cechą zasadniczą w jego postawie jest to, że zadośćuczynił Bogu za swe winy odbywając spowiedź powszechną w swych „Wyznaniach“ w roku 46 swego życia, a więc wtenczas, kiedy już był przyjął

chrzest św. z rąk św. Ambrożego (387), kiedy już był został kapłanem (391), kiedy wreszcie już odebrał sakrę biskupią (395). Był kapłanem i biskupem a jednak nie zawahał się zawołać na cały świat: „Confiteor", pokutując przez publiczne zawstydzenie. Pisał, żeby siebie samego zawstydzić i upokorzyć, to prawda, ale pisał także dlatego, żeby innych rozbudzić i wyrwać z tępoty moralnej. Kiedy się dzisiaj pisze wyznania, kiedy się dzisiaj zatapia w dusze dotknięte przez zło moralne, wchodzi się często na drogę depersonalizacji robiąc z człowieka automat psychiczny, gdzie wszystko się dzieje, a niczego od siebie człowiek nie działa. Jest to sposób uwolnienia człowieka od odpowiedzialności, bo trudno się przyznawać do moralnego autorstwa, jeżeli uznaje się za dogmat, że w duszy ludzkiej dokonuje się wszystko jakoś bezimiennie i bezosobiście, że się tam wszystko kojarzy i marzy, że się składa i rozkłada, że się myśli, że się tęskni, że się kocha i nienawidzi — słowem — że na scenie świadomości grają rolę anonimowi autorowie, a raczej, marionetki, a sam człowiek przypatruje się ze zdziwieniem, jak się to wszystko z niego wyłania. Był św. Augustyn jednym z najlepszych psychologów, który przez introspekcję ustalił niektóre fakty w sposób niemal ostateczny: przedziwnie ujął genezę i rozwój mowy ludzkiej, pamięci, przeżyć estetycznych itp. Ale nigdy nie utracił z oczu poczucia związku pomiędzy faktem psychicznym a realnym „ja", a jego autorem. U św. Augustyna ludzkie „ja" wyobraża i wyobrażenia kojarzy. Ludzkie „ja" myśli, sądzi, odczuwa, kocha i nienawidzi a nie jakieś nieuchwytne dno nie należące do żadnego „ja". Silny akcent na odpowiedzialności człowieka za wszystkie czyny dobre i złe pojawia się u św. Augustyna. Z tą pierwszą cechą wiąże się organicznie cecha druga.

Jeżeli bowiem ktoś uznał siebie za autora swych czynów, swych myśli, uczuć i pożądań, to albo z nich wyczuwa radość, zadowolenie, dumę, albo też — ostry, piekący żal. Piekący żal religijny, skierowany do Boga jako najwyższego gwarantu poprawnego myślenia i etycznego postępowania, odzywa się poprzez całe „Wyznania". W tych głosach żalu odzywa się

wielki pokutnik w biskupie z Hippony. Kiedy się chce znaleźć jakiegoś kongenialnego pokutnika przed naszym świętym, można wskazać na jedną tylko osobę, mianowicie króla Daniela, który w Psalmach pokutnych wyśpiewał w niezrównany sposób wobec Boga i ludzi głęboki żal jaki odczuwał za dawniej zaciągnięte winy. Rozkochał się św. Augustyn w muzyce i śpiewie, rozkochał się niezawodnie w Psalmach króla-śpiewaka, gdyż jego „Wyznania" raz po raz przypominają Psalmy Dawida: zrywa się raz po raz tok opowiadania, gdyż z głębi duszy wydobywa się strumień niepohamowanego bólu za to, co się stało. Gdyby szukać po św. Augustynie jakiejś analogii w literaturze świata, to byśmy stałe echo „Wyznań" znaleźli w „Confiteor" Tołstoja z tym jednak zastrzeżeniem, że u biskupa z Hippony nie zjawia się nigdy ta proza, która raz po raz uderza u myśliciela z „Jasnej Polany".

Oskarża się św. Augustyn w „Wyznaniach" za winy, które zaciągnął wobec Boga najpierw przez błędy w myśleniu, a następnie przez anarchię w życiu uczuciowym. Oskarża się św. Augustyn z błędów myślenia dlatego, że uznawał wielki wpływ ludzkiego serca na rozumowanie. Łatwo mu było ustrzec się od błędów, które godziły w sumienie naukowe człowieka; nie dał się wciągnąć w praktyki okulistyczne i nie poszedł za podszeptami astrologów, odwrócił się z niechęcią od przygodnych znachorów. Większe trudności spotkał, kiedy jego duszę dotknął cios filozoficzny.

W 19 roku życia czytał Kartezjusza, Cycerona i przejął się myślą, że należy szukać prawdy na wszystkich drogach, gdyż na każdej z nich będzie można znaleźć jej odgłosy. Już w następnym roku wyszedł w swych rozmyślaniach z tego, co go najbardziej bolało. Rychło odczuł w sobie dwóch ludzi, z których jeden rwał go w górę a drugi spychał w niziny zmysłów. Według tego wewnętrznego dualizmu i rozdarcia duszy zapytał się o źródła dobra i zła. Dualizm w życiu wewnętrznym poprowadził go do dualizmu metafizycznego, który przyniósł ze sobą manicheizm. Przez 9 lat pozostawał pod sugestią szkoły manichejskiej, aż wreszcie się z niej wyzwolił przekonawszy się, że jej rozgłośny przedstawiciel, Faustyn,

nieprawidłowo rozumuje. Zwrócił się wówczas do Średniej Akademii, gdzie wszystko stawało pod znakiem zapytania. Jeżeli rzymski dialektyk twierdził, że na każdej drodze znaleźć można cząstkę prawdy, to sceptycyzm utrzymywał, że na żadnej drodze z prawdą spotkać się nie można tak, iż człowiek ostatecznie jest skazany na to, by wiecznie szukał. Gorąca i porywcza natura św. Augustyna nie mogła długo wytrzymać w tej atmosferze, z którą zwykle sympatyzują umysły starcze takie, które się już zgrały w wielkim boju o prawdę. Jeszcze raz jakby dotknął duszę św. Augustyna filozoficzny Eros otwierając przed nim filozoficzny świat myśli platońskiej. Chyba Platon nie znalazł nigdy bardziej kongenialnego ucznia, chociaż uczeń różnił się od mistrza przez to, że umiał wnikliwiej wpatrywać się w konkretne tętno ludzkiej duszy. Powtarzające się w neoplatoniźmie pojęcie „Logosu" przeprowadziło św. Augustyna jeszcze raz do lektury Ewangelii św. Jana i listów św. Pawła. Oskarża się święty wobec Boga, że dotąd Pismo św. lekceważy uważając je za opowiadania skierowane raczej do umysłów dziecięcych. W trzech różnych postawach ducha w życiu swoim czytał św. Augustyn Pismo św. pod wpływem kazań św. Ambrożego rozumiejąc, że nie ma w Biblii tej dziecięcej naiwności, którą jej dotąd przypisywał. Aż wreszcie sięgnął do listów św. Pawła po pamiętnej scenie w ogrodzie, gdy usłyszał głosem dziecięcym wypowiedziany nakaz „tolle, lege!" — bierz, czytaj! Tam mu odwieczny „Logos" o jakim mówiły pisma neoplatońskie — stanął teraz przed św. Augustynem i w Ewangelii św. Jana i w listach św. Pawła jako Słowo Wcielone. Ta zbieżność między neoplatonizmem a Ewangelią św. Jana i listami św. Pawła oczarowała umysł św. Augustyna na zawsze. Oskarżać się będzie, że błąd stał się jego bogiem, błąd myślenia, pod wpływem podmuchów uczuciowych i nieprzezwyciężonego lenistwa. Oskarżał się św. Augustyn z błędów myślenia i z wykroczeń moralnych. Uznawał, że w nim odzywa się afrykańska gorąca krew; uznawał, że w pewnej chwili chorą była jego dusza, a jednak się nie rozgrzeszał od odpowiedzialności, lecz oskarżał się bezlitośnie wobec Boga i ludzi. Był już kapłanem a jednak wyznawał, jak

wcześnie poszedł za ciałem i krwią przeciwko duchowi, jak wcześnie kobieta stała się jego bożyszczem, od którego nie mógł się oderwać mimo łez swej matki Moniki i mimo głosów łaski. Był wrażliwy na zmysłowe piękno, na muzykę, na barwy i linie, i przestrzenne kształty, pisał traktat w 20 czy w 27 roku życia o pięknie i nie mógł się od piękna oderwać, kiedy razem z żywą duszą odzywało się w ponętnym kształcie. Trzeba było porywu filozofii neoplatońskiej, a jeszcze bardziej głosu Wcielonego Słowa, ażeby wreszcie dojrzał piękno inne, nadzmysłowe, sięgające poza ograniczoność dotykanej materii. A wtedy będzie żałował, że tak późno to piękno poznał, to piękno, które się utożsamiało z Bogiem samym.

Chyba nikt z myślicieli chrześcijańskich nie zaakcentował tak silnie odpowiedzialności za własne czyny, odpowiedzialności wobec impulsów łaski, jak św. Augustyn, i dlatego nikt poza królem-pokutnikiem nie wydobył ze swej duszy takich akcentów żalu jak on. Odwieczny, wcielony Logos stanie się jego natchnieniem, jakby wynagrodzenie za to publiczne „confiteor" i, dlatego nikt inny, tylko św. Augustyn wyznaczył na całe wieki dla teoretyków mistyki szczeble, po których dusza ludzka podnosi się do najściślejszego zjednoczenia się z Bogiem. Zawsze niespokojne serce nauczyło, gdzie szukać spokoju, chociażby przez wielkie, publiczne „Confiteor".

Trudno pokutować człowiekowi przez publiczne wyznania zawstydzającego grzechu, ale jeszcze trudniej nie pokutować jednocześnie na całej swej istocie: na duszy i na ciele. W Ogrojcu wyrzekł Chrystus znamienne słowa do śpiących Apostołów: „Spiritus quidem promptus, caro vero infirma". Słabe ciało słabością swą wyprasza się od twardego życia, a tym bardziej od twardej pokuty; a jednak na twarde życie i twardą pokutę decydowali się ci, których Kościół wyniósł na ołtarze.

Gdyby się tutaj chciało być dokładnym, gdyby się chciało wyliczać wszystkich świętych pokutników, popadło by się w bezcelową erudycję i nie dostrzegło by się lasu wobec wielkiej ilości drzew, nie wniknęło by się głębiej w obraną tu ideę, wobec faktów i osób. Powiedzmy najpierw zwięźle, że wśród

wielkich polemików zjawia się długi szereg mężczyzn i kobiet. O mężczyznach z umysłu zaledwo wspomnimy przypominając postać św. Świerada, polskiego eremity, który wraz ze swym towarzyszem, św. Benedyktem, stanął na ołtarzu w mitrze, jako arka przymierza między narodem słowackim i polskim.

Więcej powiemy tutaj o pokucie wśród świętych niewiast, gdyż przez samą swą fizyczną konstytucję znajduje się kobieta bliżej życia i jego bolesnych kolców; czy chce, czy nie chce, musi nieraz iść przez życie na ciernistej drodze. Czasami święte niewiasty z własnej dobrej woli i decyzji wchodziły na drogę krzyżową swego życia, a czasem sam Bóg wprowadzał je na taką drogę, żądając od nich jedynie aktu wewnętrznego zgody i rezygnacji; czasem śmielej oddawały się pokucie za własne winy, a czasem cierpiały za winy innych. Kto chce poznać, jak daleko może się posunąć bohaterska pokuta, niech weźmie w rękę dwa żywoty napisane przez Jörgensena; jeden św. Małgorzaty z Kortony (In Excelsis), drugi św. Katarzyny ze Sieny — niech do tego doda biografię św. Róży Limańskiej wydaną przez Gorseá. Dominikańska tercjarka Sienny jest jedną z najpiękniejszych postaci niewieścich w Kościele katolickim zarówno przez swój rozum polityczny i dar kontemplacji jak i przez zadziwiającą postawę pokutniczą.

Modliła się do Boga, błagała samych papieży o to, żeby z Avinionu wrócili do Rzymu, a równocześnie pokutowała za grzechy publiczne owej epoki. Z cierpień i ze szczególnej łaski Bożej wykwitła na jej skroniach cierniowa korona; z cierpień i z łaski Bożej zrodziły się w jej umyśle te poglądy, jakie zapisała w znanych swych listach nie marząc nigdy o tym, że się kiedyś staną drogowskazami dla tych, którzy będą pisali o stopniowych, potrójnych nawrotach do Boga (Garrigou, Lagrange).

W ślad za św Katarzyną Sieneńską pójdzie w kilka wieków później inna tercjarka dominikańska, św. Róża Limańska, pierwszy kwiat świętości na glebie Ameryki Południowej. Ogarnie nas zdumienie, skoro przeczytamy choćby drobną jej biografię z brewiarza rzymskiego, a zdumienie zamieni się

w kult, jeżeli z brewiarza przejdziemy do obszernego żywota napisanego przez Gorseá. W sposób niemal oschły opowiada brewiarz kapłański, jak niemal od dziecięcych lat brała na siebie Róża każdą pokutę, dopóki wreszcie Chrystus nie wypowiedział do jej duszy znanych słów: „Rosa cordis mei, da mihi sponsa esto“. W Wielkim Poście musiało ciało jej zadowolnić się tym, że — jako cały pokarm — otrzymywało po pięć ziarn cytrynowych. Szczupła cela, twarde sękate łoże, ostra włosienica, wreszcie cierniowy wieniec, dyskretnie ukryty pod welonem, potrójny żelazny łańcuch około lędźwi, udręczały słaby organizm, podczas gdy na duszę szły oschłości po oschłościach z nawiązką ludzkiej potwarzy.

W żywocie Gorseá spoza wszelkich cierpień, wysuwa się głębsza myśl, która wszystko wyjaśnia i aureolą bohaterstwa otacza. Św. Róża Limańska poddawała się dobrowolnie ostrej pokucie, religijnej ekspiacji za okrucieństwa, jakich się dopuścili Hiszpanie na tubylczej ludności południowej Ameryki.

Pierwsze dwie grupy III typu nie podobają się człowiekowi współczesnemu, który odrzuca cierpiętnictwo, wzywając do samowyzwolenia przez pracę i walkę z przeciwnościami. Jedno trzeba od razu zaznaczyć, to mianowicie, że nie wyrzeka się walki z twardym losem i twórczej pracy, kto przyznaje, że w życie ludzkie wchodzi jako składnik także cierpienie, i że z cierpieniem trzeba sobie jakoś począć. Nie byłby chrześcijaninem z przekonania, kto by nie znał wartości krzyża wobec faktu na Golgocie.

Kogo nie przekonują dowody chrześcijańskich źródeł, musi wziąć pod uwagę, że może ktoś być skazany na to, żeby przez 40 lat pozostać w lochu twierdzy Schlieselburgu — jak Łukasiński. Jak wtedy zachowa się ten, który lekkomyślnie mówił o cierpiętnictwie i łatwych drogach w życiu. W lochach twierdzy schlieselburgskiej można mieć w duszy albo heroizm chrześcijański — jak Łukasiński — albo usposobienie kanalii. Można wybierać. Co się dzieje z poszczególną jednostką, to się pojawia nieraz w życiu całego narodu. Mickiewicz mówił o mesjaniźmie patrząc z przerażeniem na udrękę swego narodu w obcej niewoli i cierpiąc z milionami. Cały naród może —

jak Łukasiński — w pewnej chwili swego istnienia znaleźć się w lochach niewoli i zachować się tam z honorem i heroizmem w duszy albo też zachować się jak kanalia, szukając łatwych dróg wyjścia na światło. Można znowu wybierać. Jeszcze raz trzeba powtórzyć, że cierpienie nie wysuwa ani twórczej pracy, ani walki z trudnym losem, lecz zawiera w sobie ten szlachetny pierwiastek heroicznej duszy, który nie pozwoli jej zostać kanalią.

W ostatnich latach zaczęto gwałtownie wyzbywać się pierwiastków chrześcijańskich z życia i myślenia publicznego. Obawiano się cierpiętnictwa, a tymczasem cierpienie ani z życia prywatnego, ani z dziejów ludzkości nie ustępowało. Miała wielką odwagę Sygryda Undset, kiedy wszedłszy do kościoła katolickiego, napisała swe trzy znakomite powieści, by w każdej z nich pokazać, jak życie chrześcijanina ostatecznie prowadzi poprzez Golgotę. Zauważyła Sygryda Undset w swych „Spotkaniach", że może znowu nadejść czas, kiedy liczba chrześcijan będzie się mogła zmieścić w murach Colosseum, bo nowoczesne pogaństwo chce się pomścić za swych wygnanych bogów. Autorka należy do tych, którzy by się znaleźli w murach Colosseum, bo ma odwagę, by w literaturę współczesną rzucić myśl, że odrodzenie i wielkość świata jeszcze ciągle należy do Golgoty.

Kiedy się przeczytało jakąś powieść, warto niejednokrotnie przeczytać ją jeszcze raz, cofając się od końca do początku, bo właśnie z końca padają na wątek powieściowy najjaśniejsze światła, tak iż nam się tłumaczy to, co zrazu było zawiłe.

W ten sposób należało by czytać trzy wielkie dzieła Sygrydy Undet: Krystynę córkę Lawransa, Olafa i Gymnadanię razem z Płonącym krzewem. Weźmy wpierw pod uwagę „Krystynę córkę Lawransa". Bohaterka ginie jako ofiara swego poświęcenia, kiedy wśród zarazy idzie do chorego, dopóki sama chorobie nie ulegnie. Umiera w aureoli heroizmu, ale z tej aureoli w ostatniej chwili życia padają promienie na całą przeszłość bohaterki. — To prawda, że Krystyna posiadała bujny temperament, że w ten temperament dąły wichry i uderzały złe moce, że nieraz zło brało w niej górę nad dobrem, ale w tej duszy

pracowały dwie dobre siły, jedna naturalna, druga nadprzyrodzona. Naturalną dobrą siłą Krystyny była szlachetna jej wola, która rwała się do szlachetnych wartości moralnych. Z siłą naturalną starała się Krystyna połączyć pomoc nadprzyrodzoną, szukając jej w Sakramentach i osobliwych natchnieniach Bożych. Upadała tak głęboko, że nieraz wątpiła o możliwości przebaczenia ze strony Boga. Powstrzymywała ją zawsze myśl, że między nią a Bogiem stanął kiedyś pakt w Sakramencie chrztu św., kiedy otrzymała w duszę niezatarty znak, a w zamian za znak starała się zawsze pozostać służebnicą Bożą. Mistyka Krzyża zjawia się na drodze bohaterki, kiedy z jednej strony oczekuje od Ukrzyżowanego przebaczenia każdego grzechu a z drugiej strony wchodzi w ślady Matki Ukrzyżowanego — Mater Dolorosa — poświęcając się całkowicie trosce o swe dzieci. W służbie dla tych najmniejszych w mistyce Krzyża znajduje się antycypacja tego heroizmu, który zajaśniał pełnym blaskiem w służbie dla dotkniętych zarazą. Pod koniec życia heroizm Krystyny utrzymuje się ciągle na tym samym poziomie, ale w życiu powszednim zjawia się heroizm z dnia na dzień, zjawia się kropla po kropli w codziennej trosce o najmniejszych.

Zanim w ostatnich dniach swego życia zacznie Krystyna heroicznie pielęgnować dotkniętych zarazą, będzie miała antycypację tego heroizmu w służbie dla swych dzieci chorych na szkarlatynę, będzie ją miała w codziennym życiu domagającym się stylu niezwykłych ofiar. Służyła swym najmniejszym, naśladując Matkę spod Krzyża, Mater Dolorosa — i jak Matka pod Krzyżem sama uległa cierpieniu, które ją przyprowadziło na sam brzeg grobu... Przez pięć dni i nocy siedziała obok łoża, gdzie leżało wszystko troje z czerwonymi plamami na całym ciele i chorymi, nieznoszącymi światła oczami. Ich małe ciałka rozpalone były do gorącości. „Siedziała tak śpiewając, aż głos jej zamienił się w ochrypły szept". Przez dwa niemal lata nosiła swojego chorego synka na rękach, dopóki nie wyprosiła mu zdrowia. Marzyła Krystyna czasem o powołaniu zakonnym sądząc, że tylko tam zakwita heroizm, ale wyjaśnił jej kiedyś brat Gunulf, że jej przeznaczeniem jest dobro i he-

roizm w życiu i wśród świata — „a może sądził Bóg, że oczom twym trzeba światła, byś nauczyła się pojmować, żeś w Jego służbie na każdym miejscu. Małżonkowi twemu, dziatwie i czeladzi, potrzeba bardzo, byś była między nimi wierna i cierpliwa służebnica Boga, która by dbała o ich dobro". Mistyka Krzyża pojawia się u Krystyny w dwóch zwłaszcza chwilach: raz, gdy stanęła w Katedrze św. Olafa jako pokutnica, drugi raz, kiedy bezpośrednio zaczęła rozmowę z bratem Gunulfem. Zgrzeszyła i z owocem swego grzechu — niemowlęciem Maakwe — tłumoku na barkach, dniem i nocą szła do celu swej pokutnej pielgrzymki, raniąc bose stopy o twarde kamienie. Zapomniała o swych bólach i zmęczeniu, skoro weszła do katedry. Wysoko, pod triumfalnym łukiem, wyniesiony ponad ludzi, wisiał Ukrzyżowany Chrystus. Niepokalana Dziewica, Jego Matka, stała u Jego stóp i w bólu śmiertelnym spoglądała ku swemu niewinnemu Synowi, który niby zbrodniarz na śmierć tam był zamęczon — a ona leżała tu na kolanach z owocem swego grzechu w ramionach".

Wyszła z katedry nie tylko rozgrzeszona, lecz i oczyszczona tak, iż na głos śpiewanej przez franciszkanów antyfony na cześć Matki Bożej, ona sama w duszy swej wyśpiewała hymn na cześć Ukrzyżowanego: „Jak daleko dusza zbłądzić może z prawej drogi, tak daleko rozpościerały się tęsknie Twoje przekłute dłonie. I nie trza było nic więcej, jeno, by grzeszna dusza zwróciła się ku Twoim wyciągniętym ramionom, z własnej woli, jak dziecko zwraca się do ojca nie jak niewolnik, którego pędzą do srogiego pana. „Teraz pojmowała, jak szkaradnym był jej grzech.

Nie mniej od Krystyny, czuł się winnym brat Erlenda, chociaż nosił na sobie szatę duchowną. On, kiedy i na widok małoduszności grzesznej Krystyny znalazł dla niej przecudne słowa pociechy: „czy ważysz się w twej dumie sądzić, że miara twych grzechów przewyższyć może miłosierdzie Boskie?" — a przecież sam potępiał samego siebie jak nigdy nie potępił żadnego grzesznika. Tajało mu tylko serce, skoro się znalazł przed wizerunkiem Krzyża i kiedy tajemnica Męki Pańskiej zaczęła mu ogarniać całą myśl i całą istotę duszy.

„Ukląkł (Gunulf) na kamieniu i rozpostarł na krzyż ramiona. Przyzwyczaił swoje ciało do tej pozycji i mógł tak klęczeć godzinami nieruchomy jak głaz, z wzrokiem utkwionym w Krucyfiks, oczekiwał pocieszenia, które przychodziło zawsze, kiedy całkowicie skupiał się w rozpamiętywaniu męki Pańskiej... noc po nocy klęczał tak z zamarłymi zmysłami i nieczułymi kończynami na kolanach, aż dopóki nie ujrzał zjawiska: wzgórza z trzema krzyżami na tle nieba. Ów krzyż pośrodku, wybrany, by nosić króla niebios i ziemi, drżał i trząsł się, pochylał niby drzewo w wichurze, jak gdyby czuł grozę przed tym, by dźwigać owo, nade wszystko drogocenne brzemię, ofiarę za grzechy całego świata. Przeżywał Gunulf w sobie coraz głębiej mistykę Krzyża, aż w końcu zrozumiał, że musi złożyć ofiarę z własnej osoby, wziąć krzyż na ramiona i pójść za Chrystusem. Przywdział istotnie habit św. Dominika i poszedł nieść światło wiary pogrążonym w ciemnościach poganom.

Niemal wszyscy w otoczeniu Lawransa popadali w jakieś tajemne i ciężkie grzechy, a tylko on sam od początku do końca pozostał wiernym przykazaniom a jednak i on pokutował, chociaż tylko Krystyna się domyślała, że pokutował za obce winy bardzo bliskich. Toteż w oczach Krystyny jakby przeistoczył się Lawrans w scenie ratowania krzyża z objętego pożarem kościoła. Ilekroć jeszcze po jego śmierci o nim myślała, zawsze jej się przedstawiał jeden obraz, ten mianowicie: „jak ojciec stał pod krzyżem-krucyfiksem, który wyratował z płomieni, na poły niosąc krzyż, na poły opierając się oń".

Pokutował Lawrans za innych, więc nic dziwnego, że w chwili zgonu zwrócił się do triumfującego na krzyżu Chrystusa: „Lawrans otworzył oczy, utkwił wzrok w Krucyfiksie i rzekł cicho, ale tak wyraźnie, że prawie wszyscy w izbie posłyszeli: Resurrexi et adhuc tecum sum".

Trzecią część swej opowieści nazwała autorka „Krzyżem", bo pod tym znakiem podniosła się aż do heroizmu jej Krystyna. Olaf grzeszy mniej od Krystyny, a jednak więcej od niej cierpi. Nie znalazł szczęścia rodzinnego, gdyż jego żona, Iuguna, bez głębi i mocy w duszy ulega łatwo pokusie Teita. Pragnął

Olaf, by i jego czyste ognisko domowe otaczała gromadka dzieci promiennych weselem, a tymczasem dzieje się wszystko wprost przeciwnie, gdyż jego dzieci właśnie przychodzą na świat słabe, wątłe i wnet umierają: „zostaje mu tylko zmięta na ciele i duszy żona oraz dziecko jej grzechu. Co pocznie Olaf wobec tego tragizmu życiowego? Przebaczy żonie po jej zamachu samobójczym i przyjmie do rodziny jej nieślubnego syna. Czeka go jednak inny, straszniejszy cios, bo się targnął na życie zwodziciela, a potem z niewyznaną winą tułał się jakby potępiony przez Boga i ludzi. Miało się wreszcie wszystko zmienić. Dowlókł się do na wpół ukończonego i niekonsekrowanego jeszcze kościoła i dojrzał, jak tam na ołtarzu stał krzyż otoczony napisem: „O vos omnes qui transitis per viam attendite et videte, si es dolor sicut dolor meus".

Jakby łuski spadły od tej chwili z oczu Olafa; napis wyrażał to, co się działo w duszy konającego w Ogrojcu Jezusa i w duszy jego własnej. Gwałtowny wybuch żalu i miłości miał doprowadzić do wyznania, ale nagły paraliż narządów mowy, stanął w poprzek tak, iż tylko serce i wola wyznawały gotowość na wszelką pokutę. Morze miłości i ognia zalało duszę Olafa, spalając sobą to, co jeszcze pozostało po winie. Czuł w tej chwili, że ogień miłości Boga ostatecznie go wyzwolił, otwierając nad jego głową niebo wiecznego szczęścia.

Bodaj czy w ostatniej dwudzielnej powieści „Gymnadenii" i „Gorejącym krzewie" dusza współczesnego człowieka nie przeobraża się najgłębiej, sięgając wyżyn heroizmu religijnego, chociaż jej życie zewnętrzne ani na chwilę nie weszło na wielki gościniec wypadków, które by zaważyła na dziejach świata czy jednego narodu. Gymnadenia — nazywa się pierwsza część powieści, bo Paweł lubił storczyki i uradował się bardzo, kiedy go zapewniała matka, że wyhoduje dla niego gymnadenię. Marzył Paweł o życiu wielkim, szczęśliwym, tak jak marzył o gymnadenii spodziewając się, że to będzie najpiękniejsza z orchidei. Zawiódł się w życiu, jak zawiódł się marząc o gymnadenii, bo zobaczył wreszcie przez matkę przyobiecany kwiat, kiedy wrócił do domu ze szkół na odpoczynek. Matka włożyła mu kwiat do szklanki wody, ale go nie zauważył, a kiedy

matka zwraca mu uwagę na spełnioną obietnicę, nie ma odwagi, żeby się do kwiatu odwrócić, bo się boi rozczarowania. Odwrócił się wreszcie i spojrzał, zobaczył lichą wątłą roślinkę o kwiecie bez barwy i woni. Rozczarował go kwiat, ale jeszcze bardziej rozczarowało go życie, bo nie znalazł w nim ani szczęścia, ani ludzkiej wielkości. Rozwijało się jego życie w znacznej mierze pod wpływem dwóch kobiet. Jedną z nich, Łucję, pokochał pierwszą miłością, ale trafił źle, bo w jej duszy nie znalazł żadnej głębi. Poznał potem drugą kobietę, poznał młodziutką Biörę, kiedy się leczył w domu jej rodziców, złamawszy nogę na wycieczce w górach. Biöra stała się jego żoną, ale na wspólnej drodze życia nie mogli jakoś zgodnie pójść razem. On ciągle tęsknił do wielkości i szukał głębszego sensu w życiu, a nie znajdował nigdy podpory u boku swej żony, która tonęła w drobiazgach i zawsze się trzymała na płytkich wodach. Rozmyślania nad życiem musiał odprawiać samotnie nie mogąc się z nimi dzielić z tą, która takich zagadnień nie rozumiała. Ilekroć chciał być zrozumiałym, ilekroć chciał znaleźć podnietę do dalszych medytacji, udawał się do Randi, do kobiety o głębszym umyśle, ale szczęścia u jej boku nie szukał. Rozmyślania nad życiem na tle religijnym, doprowadziły Pawła do katolicyzmu, ale konwersja jego dokonała się w tajemnicy przed żoną. Fakt musiał w końcu przecież się wykryć i doprowadzić z tym wszystkim, co go doprowadziło do tego, że rozeszły się drogi męża i żony.

W takim stanie ducha spotyka się znów z Łucją w chwili, gdy wyzyskujący ją niegodziwiec chce ją pozbawić życia. Paweł ratuje ją, strącając niegodziwca ze schodów, ale przez to sam wpada w otchłań nieszczęścia, bo staje przed sądem, dostaje się do więzienia a towarzyszka jego życia, Biöra, zarzuca mu wiarołomstwo. Znowu w samotności, tym razem samotności więziennej, poczyna Paweł snuć dalsze rozmyślania nad sensem życia i jego wartością wobec Boga. Wyjdzie Paweł z więzienia zewnętrznie oczyszczony i przeobrażony w olbrzyma duchowego. Przeobrażała się dusza Pawła w rozmyślaniach wobec Chrystusa zamkniętego w tabernakulum ołtarza. Przepiękne są dwie sceny rozmyślania o Bogu ukry-

tym i o Bogu człowieku Ukrzyżowanym. Wstąpił Paweł do kościoła katolickiego z przekonania, ale nie przeżył w tej chwili żadnych głębokich wstrząsów przypominając dwóch wielkich angielskich konwertytów, kard. Newmana i Mgr. Bensona. Także u tych dwóch ludzi nie było wstrząsów, a Bensonowi się zdawało, że stanęła przed nim prawda jak górski lodowiec o śnieżnym szczycie, który świecił olśniewającym blaskiem, ale serca nie umiał rozpalić.

Przed Pawłem stanęła prawda w oschłej swej treści, nie potrącając zrazu o głębsze struny w jego duszy. Struny te jednak miały się odezwać, prawda miała się stać życiem i gorejącym płomieniem w chwilach, kiedy klęczał przed tabernakulum. Niezrównane są dwie sceny, w których Sygryda Undset wprowadza Pawła wśród rozmyślań nad Chrystusem ukrytym i cierpiącym. Ukryty Chrystus, ukryty i więziony w tabernakulum jest tym, przez Którego słowo powstały światy. On wszechmocny czeka cierpliwie na rzadkiego gościa, który przyjdzie mu się pokłonić w dzień powszedni tego dnia. Czeka cierpliwie na całą gminę, która przed Nim staje w uroczystą niedzielę. Czeka na każdego z osobna, On, który do bytu powołał cały świat. Cierpliwy jest ukryty w tabernakulum Chrystus i cierpliwym musi być człowiek w codziennym swoim życiu. Zrozumiał Paweł, że skoro cierpliwym jest Bóg-człowiek, to musi cierpliwym zostać i mały człowiek, wprzągnięty w drobiazgi życia codziennego, chociaż śnił o wielkości i szczęściu.

Jeszcze silniej chwyta za serce druga scena, kiedy Paweł rozmyśla o Chrystusie. Znowu Wszechmocny i Nieskończony stanął wśród ludzi, jakby chciał żebrać o ich miłość. Tysiące oczu patrzy na urastającego Chrystusa, ale wszystkie są kamienne odbijając na zewnątrz każdy promień, który do nich się dostaje. Kamienne oczy i kamienne serca mieli ludzie dla Chrystusa przez całe życie Jego a zwłaszcza wtedy, kiedy stanął na Golgocie. Opuścili Go wtenczas wszyscy, opuścił Go w jakiś sposób i Ojciec Jego w niebie. Na widok tego opuszczenia zrywa się z dna duszy Pawła pytanie: dlaczego? Bóg-człowiek opuszczony na krzyżu wszedł całkowicie w jego świadomość, ale już tylko na to, aby ją zalać morzem światła

i ukazać mu tajemnicę krzyża. Już na zawsze przeobraziła mu się dusza. Już na zawsze dojrzał sens tego cierpienia, które szło na niego ze wszystkich drobiazgów życia. Mniej go wzruszało odtąd wszelkie niepowodzenie, wszelka miłość w codziennej szarzyźnie, aniżeli go zabolało rozczarowanie na widok zwiędłej gymnadenii; on już przeszedł przez próbę ogniową, przeżywszy w głębinach swego serca i duszy raz na zawsze tajemnicę krzyża. Co się teraz z nim stanie będzie obojętne, gdyż on już gotów na wszystko. Wydaje mu się, że życie ludzkie stanęło przed nim jak toń głębokiej wody. Na powierzchni wody mogą się dokonywać lekkie zaburzenia pod wpływem zewnętrznych podmuchów, ale głęboka toń zostaje aż do dna spokojną, nieporuszoną a na dno samo opada to, co w życiu ma największą wartość, opada raz po raz złoto miłości. Gorejący krzew dotknął jego duszy zamieniając ją samą na żywy płomień, który się wypalał od zewnątrz, od ukrytej głęboko miłości.

Scena ostatecznego przeobrażenia duchowego Pawła przypomina żywo dwie inne sceny, jedną z „Krystyny“, drugą z „Olafa“ z tą tylko różnicą, że w dwóch pierwszych powieściach wewnętrzne przeobrażenie dokonuje się niemal pod koniec życia. Także w duszę Krystyny i Olafa jak i w duszę Pawła wlewa się morze światła. Krystyna poprzez to światło widzi, że wielkość krzyża przemienia całe jej życie nie tylko w ostatniej jego chwili, ale poprzez cały jej ciąg, we wszystkich drobiazgach, we wszystkich wielkich i małych strapieniach, tam wszędzie zapala się wielkość przez pokrewieństwo z Krzyżem Chrystusowym. Olaf jest cały olśniony przez zewnętrzne światło dostrzegając, że jego winę przekreśliła ukrzyżowana, przebaczająca miłość Chrystusowa. Przebaczenie i światło spływa we wszystkich trzech powieściach S. Undset z wyżyny krzyża. Mistyka krzyża zalała morzem światła dusze wszystkich jej bohaterów, sączyła się we wszystkie drobiazgi ich życia dając w pewnej ich chwili wizję istotnej wielkości i nieporównanego heroizmu, nad którym króluje znak zbawienia. Wobec takiego ujęcia życia przez Sygrydę Undset rozumiemy, że i ona już nie jako autorka, ale jako człowiek. nie

przeraziła się w swych „Spotkaniach“ na widok idącego na Europę pogaństwa. Chociażby na całej ziemi zostało tylko tylu chrześcijan, ilu by ich zmieściło rzymskie Colosseum, to ona stanęłaby razem z nimi czując, że jedynie tam schroniły się na ziemi wielkości i prawdziwy na ziemi heroizm.

Dlaczegośmy bezpośrednio po kanonizowanych przedstawicielach heroizmu krzyża umieścili fikcyjne postacie S. Undset? Czy nie było by lepiej wydobyć z mrowiska ludzkiego postaci żywych i prawdziwych, które dawały życie swoje w sposób heroiczny a nie na jeden raz przez śmierć męczeńską, lecz kropla po kropli w codziennej ofierze? Niezawodnie znaleźlibyśmy dzisiaj niejednego bohatera, który cierpi w cichości. Niezawodnie jest dzisiaj takich bohaterów więcej, aniżeli kiedykolwiek. Nie chcemy ich jednak wyprowadzać na scenę, lecz wolimy stawić przed oczyma fikcyjne postacie powieściowe; postacie z powieści S. Undset są już dzisiaj znane w całym świecie, a autorka potrafiła w sposób zręczny i artystyczny uwidocznić jak w szarym codziennym życiu zjawiają się elementy heroizmu, pomimo powtarzających się przejawów słabości. Gdziekolwiek, jak u Krystyny z charakterem chrztu łączy się łaska, a z łaską gorąca miłość, zjawia się także raz po raz element życia heroicznego czy to w postaci poświęcenia dla najmniejszych, dla dzieci, czy w postaci heroicznego przebaczenia, jak u Olafa czy Pawła. Zjawiają się w życiu sytuacje, kiedy nie wystarczy codzienna cnota, lecz kiedy trzeba pamiętać o jednym najwyższym ognisku życia domowego, skąd się tłumaczy i zwycięża wszelka trudność. Świat nazwie takiego człowieka szalonym, ale szaleniec w oczach ludzkich staje się przedstawicielem szczytnego heroizmu w oczach Bożych. Kto przeczytał wymienione trzy dzieła S. Undset, niech teraz weźmie w rękę naśladowanie Jezusa Chrystusa, by przeczytać z niego XI rozdział II księgi. Tytuł tego rozdziału jest znamienny, skoro brzmi: „O szczupłej liczbie naśladowców Chrystusa Ukrzyżowanego“. Szczupła ta liczba zmieściłaby się w murach Colosseum, o której wspomina S. Undset, ale też z murów Colesseum wyszła na świat siła, która zdobyła cały świat na liczne wieki. Choćby się miała powtórzyć scena z Co-

losseum, to jeszcze by chrześcijaństwo na tym nie straciło, bo z Colosseum poszłyby zdobywcze siły na nowoczesne pogaństwo.

Dla wygody czytelników powieści S. Undset, przytaczam tutaj w przekładzie polskim wymieniony wyżej tekst św. Tomasza á Kempis, by go można swą myślą aż do dna wyczerpać i przekonać się, jak w nim powtarzają się te same myśli o Krzyżu, jakieśmy spotkali w trylogii nowoczesnej konwertytki.

„Choćby człowiek dał wszystką majętność swoją, jeszcze to niczym jest. I gdyby odbył wielką pokutę, i to mało. I gdyby posiadł wszelką naukę, jeszcze mu daleko.

I gdyby miał wielką cnotę i pobożność bardzo żarliwą, jeszcze mu wiele braknie; to jest braknie mu tej jednej rzeczy, która jest najpotrzebniejsza.

A któraż to jest? — Oto, żeby opuściwszy wszystko, opuścił i z siebie samego zupełnie się wyzuł, nic zgoła nie zachowując z miłości samego siebie.

A gdyby wszystko uczynił, co by wiedział, że uczynić trzeba, niech mniema, że nic nie uczynił.

Niech sobie mało waży to, co komuś wielkim zdawać się może, lecz w uznaniu prawdy niech się wyznaje sługą nieużytecznym, jako prawda mówi:

Gdy uczynicie wszystko, co wam rozkazano, mówcie: słudzy nieużyteczni jesteśmy.

Wtedy dopiero będzie mógł być prawdziwie ubogim w duchu mówić z prorokiem: „sam jeden i ubogi jestem“.

A jednak nikt bogatszy, nikt możniejszy, nikt swobodniejszy nad tego, który i wszystkiego potrafi się wyrzec i samego siebie najniżej stawia. (Naśladowanie — Ks. II).

Dalszą grupę w obrębie III typu tworzą święci o niezwykle wrażliwej duszy tak, iż w lęku przed jakąkolwiek winą wobec Boga, wchodzili na drogi, które nas jeszcze dzisiaj zadziwiają. Na czele tego szeregu umieścimy św. Ludwika, króla francuskiego. Barwne i żywe są opowiadania historyka owych czasów Joinville'a, gdyż raz po raz zamienia się jego tekst o epicznym charakterze w pełen wdzięku dialog, przypominający swą

naiwnością dawne misteria religijne. Najwięcej piękna zawierają w sobie dialogi między Joinvillem a królem Ludwikiem.

Joinville jest widocznie obeznany z teologią, ale ma w sobie ducha przekory i lubi się królewskiemu majestatowi sprzeciwiać. Król Ludwik nie wychodzi nigdy ze swej roli królewkiej, nie traci królewskiego namaszczenia w swej mowie. Zapytał się kiedyś król Ludwik swego biografa, czym jest Bóg w najgłębszej swej istocie. Obudził się w Joinville'u teolog, a może i znawca św. Anzelma, skoro z miejsca odpowiedział: że Bóg jest istotą, nad którą nie masz żadnej innej, lepszej. Zadowolony był Ludwik z takiej odpowiedzi i postawił dalsze pytanie, które się odnosiło do głębszych spraw jego sumienia: „powiedz mi — odezwał się do kronikarza — czybyś wybrał trąd, czy grzech śmiertelny?" Zakłopotany nieco Joinville odpowiedział bez namysłu: grzech śmiertelny — doznając silnego dreszczu na myśl, że jego ciało mogłaby przeżerać straszna choroba. Święty Ludwik nie zaaprobował tej odpowiedzi tak, jak zaaprobował pierwszą. Ciągle mu brzmiały w duszy słowa Joinville'a, że wolałby popełnić trzydzieści grzechów śmiertelnych, aniżeli nosić na swym ciele jeden tylko trąd. Rozmyślając nad odpowiedzią Joinville'a doszedł wreszcie św. Ludwik do innego zestawienia trądu z grzechem śmiertelnym i nazajutrz nagle zagadnął swego kronikarza, który zapewne wszystko już puścił w niepamięć.

Odpowiedziałeś mi wczoraj bez zastanowienia, że wybrałbyś raczej grzech ciężki, aniżeli trąd własnego ciała. Zdziwiony słowami królewskimi słuchał dalej Joinville, odczuwając za każdym zdaniem jakiś wewnętrzny opór, bo król dobijał go każdym słowem: tłumaczył, że grzech śmiertelny nosi w sobie brzydotę samego szatana i dlatego należało by raczej wybrać trąd, aniżeli grzech; tłumaczył dalej, że po zgonie ciało dotknięte trądem wyzbywa się wreszcie swej choroby, ale nie wyzbywa się dręczącej bojaźni grzesznik, gdyż nie jest pewny aż do ostatniej chwili, czy miał za zaciągniętą winę dostateczny w sobie żal. Skonsternowany był Joinville pod wpływem uwag królewskich, ale król do upomnienia dodał łaskawą

prośbę, żeby jego przyboczny historyk odtąd nie z bojaźni, lecz z miłości do Boga i do niego, do króla Francuzów wystrzegał się więcej grzechu, aniżeli trądu.

W sprawozdaniu Joinville'a odzywa się echo słów matki królewskiej, Blanki kastylijskiej, która w przystępie wielkiej miłości do syna odezwała się do niego, że mimo wszystko wolałaby go widzieć na marach, aniżeli w stanie grzechu śmiertelnego. Opowiadanie Joinville'a i słowa matki królewskiej odsłaniają nam tylko jedną stronę duszy św. Ludwika, ale już przez tę jedną stronę, jak przez bramę wchodzimy do jej wnętrza, gdzie łączyły się ze sobą wielkie pomysły i wielka troska o dobro poddanych z drogą krzyżową aż do ostatniej chwili życia. Niósł kiedyś św. Ludwik prawdziwą czy rzekomą cierniową koronę Zbawiciela dwadzieścia kilometrów, aż do bram Paryża, ciesząc się, że odtąd św. relikwia należeć będzie do skarbca królewskiego. Do wewnętrznego, duchowego skarbca królewskiego, miały należeć liczne kolce życia, liczne niepowodzenia i nieudałe wyprawy krzyżowe, mimo najlepszej woli. W tym wszystkim dziwną była jedna rzecz, ta mianowicie, że naród francuski przylgnął całą duszą do swego króla, mimo liczne niepowodzenia. Widocznie wiedział, że całą swą duszą pragnął święty król dobra narodu. Kiedy św. Tomasz z Akwinu pisał niedokończony swój traktat „De regimine principum", miał zapewne w swej duszy obraz św. Króla francuskiego.

Dążył Ludwik św. do doskonałości w każdym kierunku, do doskonałości w życiu wewnętrznym i zewnętrznym, prywatnym i publicznym i dlatego uznawał grzech śmiertelny jako siłę antagonistyczną doskonałości i za większe nieszczęście, aniżeli wszystkie trądy razem wzięte. Niewiadomo, czy Joinville sprawę kiedy tak rozumiał jak jego królewski protektor, bo wyczuwał przez skórę jak i dzisiejszy często człowiek, że naiwne na pozór królewskie ujęcie grzechu i trądu niosą za sobą obowiązek wszechstronnej doskonałości i heroicznej wielkości ducha. Pytanie św. Ludwika o wyborze grzechu śmiertelnego czy trądu stawało niejednokrotnie na rozdrożu życia wobec duszy młodzieńczej: woleli wybrać wszystkie trądy razem wzięte św. Alojzy Gonzaga i św. Stanisław Kostka. Dobrzy

i źli nazywali ich niejednokrotnie szaleńcami, szaleńcami w przeciwnych sobie znaczeniach.

Zakończmy i uzupełnijmy przegląd nasz typów i grup kilku ogólnymi uwagami.

1. Heroizm we wszystkich swych typach pochodzi z górnych Boskich źródeł i do Boga powraca we formie kultu dla Niego.
2. Wszystkie typy heroizmu powstają przez sublimację sił przyrodzonych i nadprzyrodzonych, cnót i przemijających dyspozycji bez zatarcia naturalnej fizjonomii człowieka.
3. Dzisiejsza typologia zaznacza zawsze bardzo silnie, że typy nie występują nigdzie w czystej swej postaci, lecz zawierają w sobie zabarwienia wzięte z typów innych. To samo trzeba powiedzieć o naszych typach heroizmu. Trzeba powiedzieć, że typ pietyzmu powstaje w związku z heroicznym męstwem, a typ męstwa w związku z heroiczną czcią.
4. Zazwyczaj wiąże naszą uwagę najpierw i najsilniej typ heroicznego męstwa, gdyż w nim wyraźniej niż gdzie indziej wypowiada się czynnik dynamiczny walki o dobro przeciwko wszelkiemu złu i każdej trudności, bez względu na to czy zło i trudności odzywają się w nas, czy poza nami. Współczesny człowiek ma najwięcej zrozumienia i odczucia dla walki z przeciwnościami, dla walki — jak się mówi — z losem, widząc w niej grę sił antagonicznych. W rzeczy samej jest życie ludzkie bojowaniem, przedstawiając się nam jako skomplikowany gram, a czasem jako tragedia. Człowiek bez zmysłu moralnego lub ze zmysłem przytępionym ma jeszcze nieraz wrażliwość estetyczną odczuwając walkę ze złem, z przeciwnością jako zderzenie się sił sobie przeciwnych, jako coś, co budzi emocję. Kto natomiast posiada wrażliwe sumienie, dostrzeże poza grą sił i ich napięciami idący z głębi duszy bój o dobro moralne. Dobro bowiem osiągamy albo bez większych przeszkód, albo je zdobywamy na drodze najeżonej trudnościami. Dobro trudno osiągalne nazwali średniowieczni moraliści i psychologowie bonum arduum, gdyż twarda i stroma do niego prowadzi droga.
5. W obrębie typu heroicznego męstwa wyczuwa współczesny człowiek raczej jego postać bojową, aggredii, aniżeli jego postać obronną, związaną z cierpieniem, bo go uderza znowu przede wszystkim czynnik dynamiczny wyładowujący się gwałtownie na zewnątrz, a uchodzi jego uwagi dynamizm

utajony, który się zawiera w cierpieniu moralnym. Dynamizm utajony wytrzymałości w cierpieniu odgrywa niemniej ważną rolę, aniżeli dynamizm, który się wyładowuje w walce frontowej. Tylko wtedy się zwycięża, kiedy jedna część społeczeństwa stoi na szańcu a druga część wytrzymuje za frontem wszelki ucisk i cierpienie. Kto mocno się trzymał na szańcu, może zmięknąć i skapitulować w więzieniu lub w obozie koncentracyjnym nie wytrzymując tortury fizycznej i udręki moralnej. Może dlatego zmalała cena heroicznego cierpienia w opinii, ponieważ ponad cierpienia słyszało się niekończące się narzekania tych, co cierpienia w milczeniu znieść nie umieli.

Heroiczne myślenie

Nie ma heroicznego myślenia bez heroicznego działania. Jeżeli heroiczne działanie wiąże się bezpośrednio z darem pietyzmu, męstwa i bojaźni, to heroiczne myślenie łączy się z całą resztą dalszych darów, z radą i umiejętnością, z rozumem i mądrością. Z tego wynika w dalszym ciągu, że dary poznawcze Ducha św. odnoszą się bezpośrednio do kontemplacji prawd Bożych a pośrednio — do działania. Uderza już to, że w Sumie teologicznej nawet w związku z darem rozumu znajdziemy uwagę, że z jego pomocą możemy wkroczyć w dziedzinę praktycznego działania. Zapewne dar rady przeprowadza nas z ogólnej kontemplacji do sądów praktycznych, do konkretnych nakazów, ale i w innych darach znajdzie się zawsze pewien zwrot do życia aktywnego. Zobaczymy zresztą, że nawet w mistycznej kontemplacji pojawi się u św. Jana od Krzyża pewien zwrot do heroizmu tak, jak w życiu heroicznym pojawia się związek z mistyczną kontemplacją.

Nie będziemy tu mówili o wszystkich darach Ducha Św. z osobna, lecz zatrzymamy się dla celów praktycznych na darze mądrości, który wszystkie inne w pewien sposób w sobie zawiera. Cechą pierwszą ogólną kontemplacji jest to, że się ostatecznie rodzi z miłości wlanej. U św. Jana (XIX, 21) odzywa się Chrystus: „Kto mnie miłuje, będzie miłowany przez Ojca Mego i Ja go miłować będę i objawię mu Siebie samego".

Z tekstu św. Jana wynika, że Chrystus objawia siebie temu, który Go kocha, a zarazem przez Niego jak i przez Ojca jest kochanym. Możemy inaczej powiedzieć, możemy stwierdzić, że sam Bóg objawia się człowiekowi ilekroć zamieszka w jego kochającej duszy. Tę samą myśl wypowiada św. Paweł do gminy w Efezie (I, 16—17), kiedy się odzywa: „nie przestaję dziękować za was..., aby Bóg Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec chwały, dał wam Ducha mądrości i objawienia w poznaniu Jego: oświecone oczy serca waszego, abyście widzieli...“

Znowu otrzymać mają członkowie gminy efezkiej oświecone oczy serdeczne, żeby widzieli, czyli inaczej na to, żeby doszli do mądrości i objawienia. Komu nie pójdzie miłość wlana w jego oczy i myśli, ten nie posiądzie mądrości Bożej, nie dojdzie do kontemplacji prawd odwiecznych. Kto natomiast ma oświecone oczy serdeczne, ten widzi objawiającego się Chrystusa. Cokolwiek otrzymuje się z zewnątrz przez słuch i wiarę jako treść objawienia, to się oświeconymi oczyma serdecznymi jakoby od wewnątrz widzi, widzi się to, czego ktoś inny zaledwie w części dochodzi przez pracowite rozmyślanie. Ten kontemplacyjny wgląd oczu oświeconych serdecznych stanowi drugą cechę poznawczego życia mistycznego. Trzecią cechą daru mądrości jest jego funkcja porządkująca. We wstępie swego komentarza do Etyki Nikomachejskiej wypowiedział św. Tomasz przytaczane często zdanie: „Sapientis est ordinare“, zadaniem mędrca jest porządkowanie. Kto żyje życiem wewnętrznym, ten musi przede wszystkim uporządkować swe myśli i uczucia, by nie popaść w wewnętrzny zamęt. Skorośmy już raz powiedzieli, że do kontemplacji dochodzą tylko oświecone oczy serdeczne, więc trzeba nam dodać, że Bóg zjawia się dla tych oczu jako Prawda i jako Miłość czy Dobro najwyższe. Porządkować będzie zatem mędrzec ukochane przez siebie dobra tak, iżby każde z nich znalazło się na odpowiednim dla siebie szczeblu. Wywróci całą hierarchię wartości ten, kto Boga jako najwyższe i niestworzone Dobro umieści poniżej jakiegoś dobra stworzonego. By nie popaść w tego rodzaju zamęt, trzeba także z odwagą i siłą uporządkować swe uczucia, swe miłości. „Ordinavit in me

charitatem", uporządkował we mnie mą miłość, odzywa się autor „Pieśni nad Pieśniami", odzywa się z radością, bo rozumie, że ład serca jest początkiem każdego innego. Za czwartą cechę daru mądrości uznajemy smak w przeżywaniu spraw Bożych przez oświecone oczy serdeczne. Zmysł smaku najgłębiej wchodzi w biologię człowieka, interes jego wegetacji a wegetacja stanowi warunek jego istnienia. Kto ma zepsuty smak, kto przezeń nie odróżnia pokarmów od trucizny, kto przezeń nie rozbudza w sobie pragnienia pokarmu, ten naraża na szwank swe własne istnienie. Także w duszy mędrca rozwija się osobliwy smak dla spraw Bożych i duchowych, smak, przez który budzi się pragnienie do coraz nowego wglądu w tajemnice Boże przez oświecone oczy serdeczne. Kto raz na prawdy wiary spojrzał takimi oczyma, ten ciągle do nich wracać pożąda. Toteż w Nowym Testamencie tak często jest mowa o zaproszonych na wielką ucztę, na której przed gośćmi zjawiają się prawdy wieczne jako pokarm dla ich duszy. Z radością zatrzyma się tam przy stole ten i tylko ten, kto przyniósł ze sobą oświecone oczy serdeczne, bo tylko przez nie budzi się smak do prawd objawiającego się Boga.

W związku z ostatnią myślą przypominamy jak bardzo św. Jan od Krzyża podnosi wartość jednej mocy dla zmysłów a drugiej dla naturalnej naszej myśli, by w nas patrzały jedynie oświecone przez Boga nasze oczy serdeczne. Wiele się wycierpi w jednej i drugiej mocy przeżywając w sobie przedsmak tego, jak wielka ofiara mieści się w religijnym heroizmie. Jeżeli się chce kontemplacyjnie i serdecznymi oczyma spojrzeć na Boga, trzeba się wyrzec, niemal heroicznie się wyrzec radości, jakie idą ze zmysłów i naturalnej naszej myśli.

Po wszystkich tych uwagach możemy przejść do heroicznego myślenia, twierdząc, że się rozpoczyna od oświeconych oczów serdecznych, które w swym kontemplacyjnym wglądzie widzą niezniszczalny ład w świecie wartości. Oczy tego rodzaju widzą, że wobec niestworzonego i najwyższego Dobra, wszystkie dobra stworzone są cieniem i niczym. Cieniem i niczym jest dla człowieka o oświeconych oczach serdecznych także jego własne istnienie, zdrowie i mienie, ilekroć idzie o kult

Dobra najwyższego. Bywa tak, że zjawia się potrzeba czy konieczność rzucenia swego istnienia na szalę, by się utrzymał kult najwyższego Boga, a wtedy w duszy znajdzie się dar męstwa, przez który człowiek nie waha się dla Boga duszę swą dać.

Bywa tak, że duszę swą trzeba dać dla gromady, dla chrześcijańskiej gminy. Dla narodu, przez wzgląd na Boga i jego kult, a wtedy to samo męstwo skłania duszę, by siebie samą dała, patrząc na świat i jego dzieje przez oświecone oczy serdeczne.

Myślenie heroiczne kończy się jakimś sądem praktycznym we formie konkretnego nakazu, tak iż wychodzimy z dziedziny czystego wartościowania a przechodzimy w dziedzinę sądów imperatywnych, za którymi powinien się zjawić czyn. Kto wartościuje nie zwraca uwagi jeszcze na potrzebę lub konieczność urzeczywistnienia wartości w świecie realnym. Kto wartościuje może przejść do myślenia o możliwościach spełnienia takich lub innych czynów. Nie nazwiemy nigdy heroicznym tego myślenia, które się zamknęło w sferze samych możliwości nie poruszając woli do decyzji, do czynu. Toteż myślenie heroiczne posiada zazwyczaj charakter konkretny przynajmniej o tyle, że posuwa się od dostrzeżonych kontemplacji ogólniejszych praw na tory prowadzące prędzej lub później do decyzji, do czynu. Chwytają nas zazwyczaj za serce wypowiedzi myślenia heroicznego czy to w pismach drobnych, traktatach, listach lub pamiętnikach, gdyż wszędzie widać tam porywy uczuciowe i zwroty do życia praktycznego, do akcji z gotowością do ofiary własnego życia i zdrowia.

Heroiczne myślenie uderza nas w „Mądrości odwiecznej" Henryka Suzona a jeszcze więcej w „Naśladowaniu Jezusa Chrystusa" Tomasza à Kempis. Trzecia księga Naśladowania wprowadza nas w kontemplacje człowieka rozmawiającego z Chrystusem, który zamieszkał w głębinach jego duszy. Nabyta przez wewnętrzne objawienia Chrystusa mądrość, wyprowadza na królewską drogę Krzyża, po której nie można kroczyć nie mając w sobie ducha heroizmu. Nieść Krzyż, to znaczy, nie tylko biernie cierpieć, ale walczyć o zwycięstwo

Krzyża i rozpiętego na nim Boga-człowieka. Ostatni rozdział drugiej księgi Naśladowania wskazuje, ile radości wyrasta dla człowieka wśród jego heroicznych poświęceń na drodze krzyża. Wiele przykładów myślenia heroicznego znajdziemy w dialogach św. Katarzyny Sieneńskiej i w listach oraz konferencjach św. Wincentego à Paulo.

Charakter najbardziej konkretny posiada heroiczne myślenie w pamiętnikach świętych. Nie wynika z tego, jakoby święci tworzyli sobie pojęcie heroizmu na to, żeby się następnie wspinać na najwyższe szczeble tego rodzaju życia, gdyż szczyty osiąga się inaczej. Osiąga się je w ten sposób, że niesie na nie duszę pracująca w niej miłość. Największą popularność zdobył sobie w ostatnich latach pamiętnik św. Teresy od Dzieciątka Jezus odtwarzający do pewnego stopnia wielkość jej wewnętrznego życia. Heroizm jej polegał na tym, że oddała całą swą istotę Ukrzyżowanemu na służbę w nieustającej miłości. Służba okazała się twardą, bo trzeba było w niej duszę swoją dać, trzeba było się zgodzić na rychłą ofiarę swego życia. Porywa św. Teresa umysł współczesnego człowieka przez to, że duszę swoją oddała w radości — nie w przygnębieniu, desperacji lub w jakiejś ponurej odpychającej od siebie decyzji. Umiała św. Teresa być młodą i młodość swoją wniosła w celę klasztorną. Do kochającej zaś Boga miłości dołącza się nie tylko heroiczne myślenie, lecz i marzenie. Święta Teresa najwyraźniej mówi o tym, jak czasem jej miłość Boga pobudzała ją do niepraktycznych marzeń: chciała być wszystkich, chciała być apostołką i męczenniczką, chciała pozostać w cichej celi zakonnej i wyjść na świat, by go zdobyć dla Chrystusa.

Widzieliśmy poprzednio, że według św. Pawła oświecone oczy serdeczne dochodzą do kontemplacji objawiającego się im Chrystusa. Takie oświecone oczy serdeczne posiadała święta Teresa, kiedy się pogrążała w tajemnice krzyża. Ale św. Teresa posiadała także duszę poetyczną, posiadała wyobraźnię, która jej się stroiła w obrazy, wołała o pieśń, o rytm, o strofę, byleby tylko wypowiedzieć tę siłę, która w świętej pracowała. Czynniki wyobrażeniowe albo myśl wyprowadzają, albo jej towarzyszą, albo po niej następują. Im więcej się od myśli

oddalają i usamodzielniają, tym więcej wprowadzają nas w świat czystego marzycielstwa, który może się stać niebezpiecznym. Motorem dla ruchu wyobrażeń są zazwyczaj nasze uczucia skierowane do przyszłości, przeszłość się przypomina, ale się o niej nie marzy; marzy się o tym, do czego się w przyszłości dąży. Dąży się zaś do tego, co się kocha, czego się pragnie, czego się spodziewa, do tego, o co się walczy i nad czym się pracuje.

Kto marzy, patrzy przed siebie a nie poza siebie. Nie powiemy także, jakoby marzenia nasze wypływały z rozpaczy, ze zniechęcenia, z melancholii, jednym słowem, z uczuć, które mają przed sobą znak minus, gdyż wszystkie te uczucia idą z negacji życia, a marzenie podąża do jego afirmacji. Marzy, kto kocha, kto pragnie, kto o dobro walczy i ma nadzieję, że swoją sprawę doprowadzi do zwycięstwa. Marzenie ma zatem swoją watrość biologiczną, posiada wartość dla naszego życia zmysłowego i duchowego. Można by je porównać z funkcją zabaw i gier w naszym życiu. Zabawy i gry przygotowują narządy zewnętrzne i wewnętrzne do przyszłej, celowej pracy: zabawy i gry wypełniają zrazu całkowicie życie dziecka, ale z biegiem czasu coraz więcej znikają, coraz rzadziej występują, a ich miejsce zajmuje celowy trud. Marnuje życie, kto wiecznie chce być dzieckiem, wiecznie pragnie tonąć w grach i zabawie. Marnuje życie, kto wiecznie marzy i wiecznie pozostaje w dziedzinie możliwości, a nigdy nie chce zejść na teren twardej pracy i walki z trudnościami. Myślenie stosuje się do tego, co jest, do rzeczywistości, marzenie może takiej myśli towarzyszyć, może ją stroić w obrazy, może ją uskrzydlać i porywać, może ją nawet wyprzedzać, ale nigdy jej nie może zastąpić, a jeśli ją zastąpi, prowadzi na bezdroża. To prawda, że można sobie stworzyć świat z swoich marzeń, by w nim mieszkać jak w wieży z kości słoniowej i odrywać się od twardej rzeczywistości, ale na tej drodze nie spełni się nigdy pierwszego nakazu cywilizacji, zawartego na początku Biblii, nie uczyni się poddaną ani ziemi, ani duszy. Heroizm przez swoją wielkość może rozbudzić w duszy marzenie, może ją prowadzić ze szczytów na szczyty, ale prawa Boże są pra-

wami rzeczywistości i nigdy na marzeniach poprzestać nie pozwolą. Nie wolno się nigdy oderwać na dobre marzeniom od myślenia, a nie wolno im tego nigdy bezwzględnie czynić w sprawach najważniejszych, istotnych dla życia i dla kultu Boga. Jeżeli św. Teresa w swym pamiętniku mówi, jak marzyła o apostolstwie i męczeństwie, o życiu samotnym i o pracy w świecie, to chce przez to powiedzieć, że jej marzenie wyprzedzało często myśl, ale myśl doścignęła marzenie, wprowadzając w jego bieg zgodność z rzeczywistością i Bożą wolą.

Ordinavit in me charitatem — uporządkował we mnie miłość — odzywa się autor „Pieśni nad Pieśniami". Porządkować miłość i marzenia musi nasza myśl oparta o rzeczywistość przyrodzoną lub nadprzyrodzoną, myśl intuicyjna lub wnioskująca, kontemplacyjna lub zamknięta w pracowitym rozważaniu. Zazwyczaj bywa tak, że się porządkuje marzenia porządkując uczucia, gdyż uczucie jest wewnętrznym motorem marzenia.

Zobaczymy jeszcze później, jak młodzieńcze marzenie może przygotować do heroicznej wielkości, skoro wybija wielka godzina dziejowa, bo zjawią się wówczas te okoliczności życia realnego, które wymagają całkowitego poświęcenia, a które pojawiały się raz po raz w świecie marzeń. Wielka godzina dziejowa prowadzi dotychczasowych marzycieli na drogę heroizmu, jeżeli tylko w ich duszy była szczerość, jeżeli do marzeń dołączyła się myśl, jeżeli w woli była gotowość do każdej ofiary, jeżeli zwłaszcza z duszy nie ustępowało chrześcijańskie namaszczenie.

Będzie po wojnie czas na to, ażeby pokazać, ile heroizmu chrześcijańskiego pojawiło się nie tylko na polu bitwy, lecz w więzieniach, w obozach, w prywatnych domach, torturach i śmierci męczeńskiej. Tylko jako przykład, jako ilustrację ostatniej myśli podaję list młodej mężatki spod Poznania, która nie dała się zastraszyć terrorowi chwilowego zwycięzcy i nie ustąpiła z pola bitwy, choć ono znalazło się pod ziemią, w pracy konspiracyjnej dla wydźwignięcia sponiewieranego narodu do nowego życia. Uwięziono ją, badano i rozstrzelano. W przeddzień śmierci pisze do swojej siostry następujący list, w któ-

rym tkwi głębokie poczucie spełnionego obowiązku i wiara nienaruszona w to, co Chrystus obiecał wiernemu słudze:

Berlin-Plötzensee Königsdamm 7, 11. IX. 1942

Wielbij duszo moja Pana... mogę teraz śpiewać całym sercem, bo pozwolił mi iść tam... wspaniałą, królewską drogą Krzyża świętego i oto już dochodzę do ostatniego jej kresu.

Jutro rano będę już u Pana Jezusa.

W moim sercu największe szczęście, najgłębszy pokój. Moja radość i w moim sercu największe szczęście jest nie do opisania. Tak bardzo się cieszę, że się połączę wkrótce z rodzicami najdroższymi, za którymi tak bardzo tęskniłam. Kiedy siostrzyczko najdroższa będziesz czytała te słowa, będę już w niebie. Nie mogę ci wprost opisać, jak wielką jest moja radość. Wszystkie moje pragnienia zostały spełnione, i oto teraz idę do nieba. Twój ostatni kochany list jeszcze otrzymałam i bardzo się nim ucieszyłam, a szczególnie kwiatkami z najdroższego grobu.

Dnia 11. VIII. 1942 r. zostałam skazana na śmierć i jutro — pomyśl — w sobotę będę już w niebie.

Siostrzyczko droga, nie płacz, ale ciesz się ze mną i dziękuj Panu Jezusowi za moc i męstwo, które jeszcze mam. Za chwilę przyjmę Komunię św. i za chwilę z Panem Jezusem pójdę do Niego.

Siostrzyczko kochana, ostatni list Leona otrzymałam także, i okropnie się cieszę, że odszedł z Panem Jezusem.

Siostrzyczko, ja także nie idę z próżnymi i pustymi rękami do Boga: wielu biednych, starych i całe rzesze tych, którym pomagałam, zabieram z sobą. Siostrzyczko, nigdy na ten temat nie mówiłyśmy, piszę ci teraz o tym, przecież chcesz coś o mnie wiedzieć.

Tak szczęśliwa jestem, teraz u kresu mojego życia i dziękuję Bogu z całego serca za wszystko, co w swojej dobroci i miłosierdziu chciał na mnie zesłać.

Po tak wielu latach otrzymasz teraz różaniec z powrotem z najserdeczniejszymi życzeniami, jako ostatnią pamiątkę, przez długie lata dawał mi wiele radości i mocy.

Podziękuj wszystkim za całą waszą miłość, ucałuj ode mnie najserdeczniej moje kochane dzieci, były zawsze bardzo dobre i kochane. Wspomnij sobie też czasem, proszę cię, zacną władzę więzienną tutaj w Charlottenburgu — jak daleko im służba pozwalała, szli mi uprzejmie i chętnie

na rękę. Siostrzyczko najdroższa, podziękuj wszystkim za miłość, której tyle doznawałam.

Ufam, że wszystkie wasze modlitwy i nadal towarzyszyć mi będą.

Całuję cię najserdeczniej i wszystkich moich najdroższych.

Wasza zawsze bardzo was kochająca

Mela

Najświętsza wola Boża niech się zawsze spełnia i niech będzie chwalona i uwielbiona na wieki.

Takich listów były liczne tysiące; takie listy pisały dusze heroiczne i w obecnej niedoli naszego narodu i w niedoli dawniejszej, kiedy się lała krew naszych powstańców; takie listy pełne heroizmu napisali bezpośrednio przed spełnieniem wyroku na stokach cytadeli warszawskiej naczelnik Rządu Narodowego Romuald Traugutt i niektórzy z jego towarzyszy. Nieśmiertelny jest u nas heroizm tak, jak nieśmiertelną bywa nasza niedola.

Rola miłości w heroiźmie

Ustaliwszy związek między darami Ducha Św. a typami heroizmu, można by z niezadowoleniem pomyśleć, jakobyśmy byli weszli w jakiś schemat, a kiedy schemat odbiega od życia, dzieli ograniczoną całość na niezwiązane ze sobą części. Takiemu kawałkowaniu sprzeciwia się nie tylko Bergson, lecz każdy człowiek, który w jakiś sposób odczuwa w sobie żywe prądy myśli i uczuć. Jeżeli zaś pożądamy jedności w każdej dziedzinie życia, to pożądamy jej najbardziej na jego szczytach, tam, gdzie się pojawia heroizm. To wszystko prawda, ale musimy przyznać, że rozróżniając poznawcze i afektywne dary Ducha św., z nimi złączyć odrębne postacie heroizmu, wprowadziliśmy w całą sprawę pewien ład i wyjaśniliśmy sobie, dlaczego różni się jeden typ heroizmu od innego. Kto porządkuje i tłumaczy fakty życia psychicznego i moralnego przez ostateczne czynniki metafizyczne, myśli teologicznie lub fizycznie a jednocześnie nie kawałkuje całości żywej, jeżeli równocześnie wskaże źródło, z którego się rodzą wszelkie ro-

dzaje życia. Otóż życie heroiczne rodzi się ostatecznie z miłości wlanej, z „charitas“, jako ze swego źródła, a dary Ducha św. różnicują heroizm na taką lub inną jego postać.

Innym darem jest męstwo, innym pietyzm, innym wreszcie bojaźń Boża i do innego prowadzi typu heroizmu, ale każdy dar z miłości się rodzi i z miłości czerpie swą dynamikę. Jak w duszy łączą się wszystkie naturalne dyspozycje psychiczne i z duszy się wyłaniają, tak z miłości rodzą się wszystkie dary i przez nią otrzymują właściwą sobie aktywność. Miłość jednoczy dary i determinuje każdy z nich tak, jak dusza determinuje w człowieku jego ustrój cielesny. Odróżniliśmy typy heroiczne nie na to, żeby je od siebie oddzielać i kawałkować, lecz na to, żeby je myślowo uporządkować i wskazać na miłość jako na ostateczne ich źródło. Miłość trzeba uznać za wewnętrzny motor życia heroicznego, a ktoby w teologię chciał sięgnąć jeszcze wyżej, sięgnie do odwiecznej miłości, która w przepastnej tajemnicy Trójcy św. jednoczy Ojca i Słowo. (Dona Spiritus sancti connectuntur sibi invicem in charitate: ita scilicet, quod, qui charitatem habet omnia dona Spiritus sancti habet. S. th. I, II, q. 68, a. 5. — Animus homini non novetur a Spiritu S-to nisi et secundum aliquem modum uniatur... Prima autem unio hominis est per fidem, spem, et charitatem. Unde iste virtutes praesupponuntur at dona sicut radies quaedam domorum. S. th. I, II, q. 68 a. 4. — Sapientia et intellectus et alia huiusmodi sunt dona Spiritus sancti secundum quod per charitatem informantur. S. th. I, II, q. 68, a. 8).

Dopóki się mówi o heroizmie i o jego związku z darami Ducha św. nie zapominając o miłości, zdaje nam się, że zapalają się przed nami coraz nowe światła, lecz żadne z nich nie goreje, żadne nie przynosi z sobą życia. Wspomnijmy jednak raz o miłości, a nie tylko jaśniej wszystko zrozumiemy, lecz zaczniemy wszystko głęboko przeżywać jako prąd wewnętrznego życia. Długo by trzeba było tłumaczyć, jakto jeden typ heroizmu łączy się z pietyzmem, inny z męstwem, jeszcze inny z bojaźnią Bożą, zanim to ktoś pojmie, a najczęściej zdaje się słuchaczowi, jakobyśmy się obracali w pustym werbaliźmie.

Niech jednak raz padnie z ust naszych słowo miłość, od razu wszystko się wyjaśnia: pojmie od razu każdy, dlaczego ktoś rzuca swe życie na szalę, za taką lub inną sprawę.

Z miłości jak z gorącego ogniska idą ciepłe prądy, które użyźniają duszę, prowadząc ją do heroicznych poświęceń. Jak rozumiemy, że każdy klejnot, raczej załamuje promienie słoneczne — na podstawie swej wewnętrznej struktury — ale bez słońca niczego dokazać nie może, tak pojmujemy, że każdy dar Ducha św. inaczej ukształtuje nam heroizm, ale bez miłości o heroizmie mowy być nie może. Dopiero miłość tłumaczy, dlaczego zjawili się heroiczni duszpasterze i wychowawcy, dobroczyńcy i artyści; dopiero miłość tłumaczy dlaczego heroiczne męstwo odzywa się w wojnie i pokoju, dlaczego pojawiły się wyprawy krzyżowe i dlaczego zamykano się na całe życie w więzieniach i nędznych przytuliskach. Dopiero miłość wyjaśnia, dlaczego mistyka w pewnej dobie dziejów tak gorąco pokochała Krzyż i od Krzyża odstąpić nie chciała. Wiemy, że miłość jako twórcza potęga wyraża się przez siedem darów Ducha św. w coraz nowych formach, nie pozwalając dotąd zastygnąć ludzkości w raz nabytej rutynie.

Nie każdą jednak miłość uznamy za źródło heroizmu, lecz tylko tę, o której mówi św. Paweł w liście do Efezjan (III, 14—19). Chciał Apostoł, żeby wszyscy poznali jedną przede wszystkim miłość, tę, jaką Chrystus ukochał człowieka, toteż pisze w liście wspomnianym: „klękam na kolana moje przed Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa..., abyście w miłości wkorzenieni i ugruntowani, zdołali pojąć ze wszystkimi świętymi, jaka jest szerokość i długość i wysokość i głębokość i poznać przewyższającą wiedzę — miłość Chrystusową". Wymiary miłości Chrystusowej mają się stać wymiarami miłości chrześcijańskiej. Apostoł mówi językiem obrazowym, metaforycznym, ale myśl jego jest jasna. Związżemy z nią dwie uwagi. Pierwszą z nich niech będzie ta, że szerokość i długość, wysokość i głębokość są tak dalece cechami współistotnymi miłości chrześcijańskiej, że gdyby jednej z nich zabrakło, trzeba by zakwestionować obecność drugiej. Jedna cecha przez drugą się uzupełnia i jedna przez drugą wyjaśnia. Uzupełnia się

i wyjaśnia szerokość przez długość. Szerokość miłości wiąże się w pewien sposób z przestrzenią, jak jej długość z czasem.

Nie kocha szeroko w przestrzeni, kto nie umie objąć swoją miłością ani wielkiej grupy ludzkiej, ani poszczególnych jednostek, które się na grupę składają. Nie umie kochać daleko w czasie, nie umie ukochać długo, kto nie ukocha na zawsze w sposób trwały, niezmienny. Także wysokość i głębokość miłości nawzajem się uzależniają, gdyż wysokość rośnie w zależności od głębiny, a głębina rośnie zależnie od wysokości. Wysoką jest miłość chrześcijańska, bo się rodzi z samej istoty Bożej, a jej wysokość mierzy się zarazem tą głębiną, do której sięga, kiedy odwieczny Logos staje się Ciałem i kiedy z bóstwem i człowieczeństwem ukrywa się pod postacią sakramentalną. Wysoką jest miłość, bo pochodzi ze źródeł nadprzyrodzonych, ale zarazem jest głęboką, gdyż sięga do ostatnich, przyrodzonych zakątków duszy.

Druga nasza uwaga odnosi się do miłości, która posiada cechy wprost przeciwne do tych, które dostrzegł św. Paweł w miłości chrześcijańskiej. Jeżeli charitas jest szeroka i długa i trwała, to przeciwna jej miłość jest wąska, ciasna, zmienna i krótkotrwała; jeżeli tamta jest wysoka i głęboka, to ta jest niska i płytka. Jeżeli wąska, ciasna, samolubna, bo ogarnia sobą zazwyczaj własne tylko ja, albo tę grupę, która z własnym „ja" się łączy i jest krótkotrwałą, bo się zmienia z dnia na dzień, z godziny na godzinę, z chwili na chwilę, jest płytką, gdyż nie sięga do istoty rzeczy lub osoby zatrzymując się z lubością na powierzchni. Skoro się przypatrzymy tej miłości antagonistycznej, ciasnej i zmiennej, niskiej i płytkiej, to dojdziemy do wniosku, że nie z niej rodzi się heroizm, lecz z tej, która jest szeroką i długą, wysoką i głęboką. Jedna i druga miłość pojawia się w ludzkiej duszy, ale tylko pierwsza może się stać źródłem heroizmu.

O miłości naturalnej wypowiedział w starożytności Platon najpiękniejsze słowa w „Sympozjonie", gdzie tłumaczy Sokratesowi jak miłość naturalna może stopniowo rozwijać się, stając się z ciasnej szeroką i z niskiej wysoką na to, by w końcu okazało się, że szerokość tej cnoty jest nierozłączną od jej

wysokości. Eros Platona musi się stopniowo podnosić coraz wyżej, ażeby coraz szersze zataczać kręgi. Nikt piękniej niż Plato nie wskazał w starożytności, jak bardzo miłość wychowuje człowieka, porywając jego duszę coraz wyżej na to, by ofiarną pracą sięgał coraz wyżej.

Mniej niż u Platona, jest u Arystotelesa polotu, ale za to więcej u niego wszechstronności i systematycznego ujęcia. Odróżnił on od zwróconego od siebie Erosa stan życzliwości, przez który ludzka dusza jednego człowieka zwraca się całą swą siłą do duszy innego człowieka. Ciesząc się z tego, że tyle w niej dostrzega dobra. Z tego rodzaju życzliwości zjawia się między duszami akcja i reakcja szlachetnego usposobienia, rozwijająca się stopniowo w głębokie i wzajemne obcowanie ze sobą zwane przyjaźnią. Przyjąźń jest najszlachetniejszym typem miłości, gdyż nie pożąda wszystkiego dla siebie jak platoński Eros, lecz raczej skłania się do tego, żeby ukochać dobro poza sobą w sposób bezinteresowny, a potem w sposób życzliwy i ofiarny.

W chrześcijaństwie miłość wlana, charitas, jest na pierwszym miejscu wysoka przez to, że z samego rodzi się Boga, a jest zarazem szeroką, sięgającą tak daleko, jak daleko w stworzeniach sięga obraz Boży. Przez swą istotną wysokość i szerokość posiada miłość wlana olbrzymie znaczenie wychowawcze dla miłości naturalnej, która stopniowo dąży do tego, by z ciasnej i niskiej zamienić się w szeroką i wysoką. To wzajemne przenikanie się i podnoszenie dwóch miłości do jednej przyrodzonej a drugiej wlanej, tłumaczy nam skomplikowany rozwój wewnętrznego życia chrześcijańskiego, a zarazem otwiera nam oczy na różnicę między heroizmem chrześcijańskim, a czysto naturalnym.

Powiedzmy pod koniec tylko to, że szeroka ze swej istoty miłość wlana otrzymuje mimo wszystko pewien kierunek egocentryczny, przez to, że się dostaje w ciasne zrazu serce ludzkie. Także w teologii rozróżniamy zrodzoną z łaski uświęcającej miłość wlaną o charakterze pożądawczym. (Amor concupiscentiae) i miłość w charakterze życzliwości i przyjaźni, zdążająca do ofiary, jako do ostatecznego celu i piękna.

Miłość ofiarna, aż do wydania własnej swej istoty i istnienia, stanie w samym ognisku chrześcijańskiej doskonałości. Zobaczymy w osobnym rozdziale, jak ta miłość nowa w swej istocie stanowi centrum pożegnalnej mowy Chrystusa we Wieczerniku.

Ta nowa, ofiarna w swej istocie i do ofiary zdążająca miłość, zjawia się wszędzie tam, gdzie u ludzi pojawiła się łaska uświęcająca. Jednak w tych samych duszach pojawia się ludzka słabość, ludzka wada i ludzka ciężka lub lekka wina, powodując daleko sięgające komplikacje w życiu wewnętrznym. Weźmy pod uwagę słabą, ułomną jeszcze duszę ludzką, w której jednak istnieje cały ustrój nadprzyrodzonych narządów działania od miłości poprzez cnoty moralne aż do darów Ducha św., gdzie centralne miejsce przeznaczamy dla darów mądrości. Zestawmy teraz oparte na miłości i darach Ducha św. życie mistyczne, kontemplacyjne i heroiczne, praktyczne u człowieka ułomnego. Z wielkim naciskiem podkreśla się dzisiaj myśl, że życie mistyczne nie jest żadną nadzwyczajnością w duszy chrześcijańskiej, lecz zjawia się wszędzie tam, gdzie znajduje się miłość i mądrość jako dary wlane. Nie będzie to jeszcze trwały stan kontemplacji, jak u dusz oderwanych dóbr przemijających i od własnego swego ja, ale będą w takiej duszy pojawiały się raz po raz przejściowe przeżycia mistyczne, przejściowe kontemplacje. Święty Jan od Krzyża poucza, jak się dochodzi do trwałej kontemplacji poprzez noc zmysłów i myśli. Nazwijmy dla wygody antycypacjami kontemplacji przejściowe przeżycia mistyczne na to, żeby je zestawić z antycypacjami heroizmu.

Jak niepodobna przypuścić, żeby nigdy nie było przejściowych przeżyć mistycznych, przejściowych aktów kontemplacji tam, gdzie istnieje miłość wlana i dar mądrości, tak niepodobna pomyśleć, żeby w tych samych okolicznościach nie było w duszy postawy heroicznej, jeżeli w niej dar mądrości zwraca się na zewnątrz do działań praktycznych. Słabych, ułomnych, potykających się jeszcze o przeszkody w duszach, w duszach, gdzie jeszcze pali się miłość pożądawcza i pragnienie własnego wewnętrznego szczęścia, nie ma jeszcze trwałego stanu, czyli

trwałej postawy heroizmu, ale pojawiają się w nim przejściowe heroiczne akty i fazy, które mogą nas wprawić w zdumienie swoją wielkością.

O tego rodzaju antycypacjach mówiliśmy na przykład w „Krystynie“ S. Undset, dopóki autorka w III części pt. „Krzyż“ nie podniosła do wyżyn trwałego heroicznego usposobienia. Woleliśmy jako przykład obrać fikcyjną postać powieściową, aniżeli żyjącego wśród nas człowieka, gdyż realnego człowieka nie potrafimy ująć we wszystkich jego cechach indywidualnych, ani nie potrafimy przewidzieć, jaką będzie jego przyszłość, a natomiast znamy wszystkie cechy indywidualne postaci fikcyjnych, bo tylko takie założenie autorka powieści posiada i znamy jej życie od początku aż do końca. Postać Krystyny, stworzona przez S. Undset, żyje w świadomości dzisiejszej inteligencji tak, jak w niej żyje taka lub inna postać kierująca losami takiego lub innego narodu z tą różnicą, że znamy lepiej Krystynę, znamy wszystkie jej cechy indywidualne i znamy całość jej życia. Mniej też namiętności i mniej sprzeciwu budzi dziś w dyskusji postać fikcyjna, aniżeli człowiek rzeczywisty i dlatego woleliśmy się zwrócić chwilowo do postaci fikcyjnej. To pewna, że w świecie chrześcijańskim żyje niezliczona ilość kobiet, podobnych do Krystyny i niezliczona ilość mężczyzn podobnych do Olafa lub Pawła z powieści S. Undset. Wiele w nich ułomności, lecz wiele także antycypacji heroicznej postawy, wiele zadziwiających ofiar dla Boga i społeczeństwa.

Z wielkimi zagadnieniami wiążą się zazwyczaj dalsze zagadnienia, jako ich logiczne następstwa. Z naszymi zagadnieniami heroizmu, wiążą się dla nas dwa dalsze pytania: jednym jest to, czy można dojść do wyżyn heroizmu broniąc jakiejś prawdy, czy to naukowej, czy dobra społecznego, drugie, to czy można mówić o heroizmie wśród pogan.

Żeby można odpowiedzieć na pierwsze pytanie wyjdziemy z najwyższego aktu heroizmu, jakim jest akt męczeństwa. W Kościele katolickim proces kanonizacji jest niesłychanie krótkim, kiedy idzie o męczeństwo, bo jeżeli się ustaliło śmierć na świadectwo wiary Chrystusowej, zrobiło się niemal wszystko.

Jeżeli wszędzie wielbimy wielkość miłości, to z największą mocą czynimy to wówczas, kiedy w niej dostrzegamy rodzicielkę śmierci męczeńskiej. Z miłości prawdy i Boga płynie ostatecznie krwawe świadectwo męczennika, a męstwo jest tylko najbliższą siłą nakazującą. Umiera się w purpurze męczennika i wtenczas, kiedy się świadczy za prawdą wiary, jak i wtenczas, kiedy się staje zdecydowanie w obronie jakiejkolwiek cnoty. Wstępne te uwagi o męczeństwie umożliwiają nam odpowiedź na pytanie, czy można mówić o męczeńskiej śmierci w obronie prawdy naukowej. Dzisiejszemu człowiekowi przychodzi od razu na myśl Galileusz ze swymi trudnościami wobec kongregacji papieskiej, przychodzi także na myśl jego wielki poprzednik, Mikołaj Kopernik.

Wiele gorzkich słów powiedziano przeciwko Kościołowi, pisząc o obydwu wielkich myślicielach nie przypuszczając nawet na chwilę, że zasadniczo zajął się podobnym zagadnieniem św. Tomasz z Akwinu, mówiąc o męczeństwie (S. th. II, II, c. 124). Pyta się bowiem, czy można mówić o męczennikach, którzy stanęli w obronie geometrii. Odpowiedź jest bardzo prosta, ale sięga do Boga jako najwyższego gwaranta prawdy. Jeżeli ktoś stanie wobec tego zagadnienia, uprzytomniając sobie, że chodzi o prawdę lub kłamstwo, że przez afirmację prawdy oddaje się kult Bogu, jako najwyższej Prawdzie, a przez kłamstwo staje się w poprzek temu kultowi, to jego śmierć w obronie prawdy będzie aktem kultu Bożego, będzie aktem męczeństwa. Wiadomo, że Galileusz był człowiekiem głęboko wierzącym i rozumiał dobrze stosunek każdej prawdy do Boga. Jeżeli więc ktoś jeszcze dzisiaj chciałby lżyć Kościół, stając po stronie Galileusza, to niech zechce wpierw przeczytać odnośny artykuł z podanego przez nas miejsca w Sumie teologicznej, a zobaczymy, że św. Tomasz stanąłby po stronie Kościoła i Galileusza.

Na równi z prawdą może się z kultem Boga łączyć jakakolwiek służba dla dobra publicznego, chociażby to była praca na jakimkolwiek stanowisku w administracji państwowej w niebezpiecznych i groźnych dniach dla ustroju społecznego.

Kto służy państwu, kto bierze udział w jego polityce, by

przez to mnożyć kult najwyższego Dobra, ten może w danej chwili paść jako ofiara zamachu, jako męczennik w oczach Bożych. Rozumie się samo przez się, że ani dłonie ani serce danego męża stanu nie splamiły się występkami przeciwko moralności.

Przejdziemy do następnego pytania, do tego, czy można mówić o czynach heroicznych wśród pogan. Zdziwi się niejeden czytelnik, skoro zauważy, że to pytanie złączymy ze znaną tezą: extra Ecclesiam nulla salus, nie ma zbawienia poza Kościołem. Kto dokładnie wyjaśni tezę, ten odpowie także wyczerpująco na drugie nasze pytanie. Tezy o zbawieniu broniono wyłącznie w obrębie Kościoła w rozmaity sposób i w rozmaity sposób ją wyjaśniano.

Należy przypomnieć na początku piękne dzieło arcybiskupa Cremony-Bonomellego pt. „La chiesa". Opowiada tam autor, jak kiedyś znalazł w przedziale wagonu pozostawiony przez pasażera jeden z wielkich dzienników włoskich, gdzie naczelny artykuł miał nad sobą tytuł: Extra Ecclesiam nulla salus. Autor przeczytał widocznie wpierw jakąś statystykę religijną, gdyż począł dokładnie wyliczać, ile milionów ludzi posyła Kościół do piekła. Wymienił, ilu było w danym roku na ziemi katolików, a ilu członków innych wyznań chrześcijańskich razem z wszelkimi schizmatykami na wschodzie i na zachodzie. Urosły z tego liczne miliony, które miały w całości pójść do piekła. Do piekła miały wtedy pójść miliony żydów, mahometan, buddystów i wszelkiego rodzaju pogan. Kończy autor artykuł wykrzyknikiem: „Jak niskim jest poczucie moralne tej instytucji, która tyle milionów przepędza na potępienie!" — Przeczytał Bonomelli artykuł i pomyślał z bólem, ilu ludzi w tym dniu będzie myślało tak samo jak autor artykułu, a z większym jeszcze pomyślał bólem o tym, że nawet wielu katolików nie wie, jak należy rozumieć zdanie: extra Ecclesiam nulla salus.

By sens tego zdania wyjaśnić, zaznaczy Bonomelli, że według nauki Kościoła nie zbawia się ten, kto umiera w stanie grzechu śmiertelnego, a grzech śmiertelny popełnia ten, kto posiada pełną świadomość danego obowiązku i rozmyślnie i z wolnej swej woli przeciwko niemu działa. Dodaje słusznie,

że do grzechu śmiertelnego trzeba ważności materii. Po tych wstępnych uwagach pojawia się twierdzenie, że przynależność do Kościoła jest sprawą ważną i najważniejszą ze względu na to, co się poza nią kryje, ale obok ważności sprawy trzeba jeszcze jasnego rozeznania i rozmyślnego z wolnej woli pochodzącego aktu. Gdzie nie ma rozeznania i wolności woli w działaniu, tam nie może być mowy o grzechu śmiertelnym. Potem następują szeregi cytatów z OO. Kościoła, którzy rozmaitych pogan umieszczali w niebie.

Chociaż książkę Bonomellego czyta się z biciem serca, to jednak się dostrzega, że w nim brakuje jeszcze dalszych pozytywnych wskazówek, o ile chodzi o postawę rozumu i woli. Cenne i zwięzłe wskazówki w tej sprawie, można znaleźć u Bartmanna: „Des Christen Gnadenleben" — i u Krebsa: „Dogma und Leben". Rozpocznijmy od myśli św. Pawła, który chyba najlepiej wśród Apostołów zrozumiał duszę pogan, skoro ona była jego cząstką wybraną. W liście pierwszym do Tymoteusza odzywa się w te słowa: „To rzecz dobra i przyjemna przed Zbawicielem naszym Bogiem, który chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i przyszli do uznania prawdy. I Tym. 2, 3—4). W liście do Żydów (11, 6) podaje św. Paweł warunki podobania się Bogu, czyli warunki zbawienia: „albowiem przystępującemu do Boga trzeba wierzyć, że jest i że nagradza tych, którzy Go szukają". Pierwszym zatem warunkiem jest poznanie Boga ze stworzeń, drugim warunkiem jest to, że należy Go szukać pod grozą sankcji, bo nagradza za dobro, a karze za zło. Zachodzi jednak pytanie, jak z tym pogodzić trzecie zdanie św. Pawła z Dziejów Apostolskich (IV, 12): „Nie ma innego Imienia pod niebem, danego ludziom, w którym mielibyśmy być zbawieni". Jak pogodzić myśl o konieczności pośrednictwa Jezusa Chrystusa z myślą, że do zbawienia wystarcza wiara w istnienie Boga i w gwarantowaną przez Niego zapłatę. Odpowiada na to pytanie św. Tomasz w Sumie teologicznej dowodząc, że ktokolwiek z dawnych pogan się zbawił, doszedł do tego w ten sposób, że w ogólnej wierze w Opatrzność znajdował też co najmniej myśl o Bogu, który przez własne sposoby zbawia ludzi. „Si qui tamen salvati

fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide mediatoris: quia etsi non habuerunt fidem explicitam habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos (S. th. II, II, q. 2, a. 7). Wielką myśl o Bogu św. Tomasza — wyzwalającym ludzi na wszelkich drogach, które sobie upodobał, powinna się znajdować na wszystkich drogowskazach życia dla współczesnego człowieka. Dopóki człowiek nie walczy przeciwko Bogu wyzwalającemu — Deus liberator hominum — dopóki sam nie pcha się we wiekuiste nieszczęście, dopóty w nieszczęście się nie zapadnie.

Żeby się nie zapaść w nieszczęście, trzeba mieć obok wiary, dobrą i najlepszą wolę. Jeżeli treść wiary łączy się raczej z naszym rozumem, to gotowość do użycia wszystkich środków jakie nam złożył w ręce Bóg wybawca, Deus liberator hominum, wiąże się raczej z naszą wolą. Otóż Wybawca ludzi, Deus liberator — zostawił ludziom Sakramenta, jako środek zbawienia. Jeżeli je poznali, powinni ich użyć de facto, jeżeli ich nie poznali, mają po nie sięgnąć ex voto, gdyż ciąży na nich obowiązek, by z najlepszą wolą użyć tego wszystkiego, co im daje w ręce i w ich dusze najwyższy ich Wybawca, Deus liberator hominum.

Przez wiarę w Boga wybawiciela oraz przez gotowość użycia wszelkich środków wyznaczonych przez Boga dla usprawiedliwienia może zatem człowiek dojść do stanu łaski uświęcającej, a gdziekolwiek zjawi się tego rodzaju łaska, tam idzie z nią miłość razem z cnotami moralnymi i darami Ducha Św., by umożliwić danej jednostce nie tylko działanie cnotliwe, lecz i akty heroiczne. Na drogę heroizmu wnijdzie tego rodzaju jednostka z większą trudnością, aniżeli chrześcijanin i z większą trudnością na niej się utrzyma, ale mimo to wszystko droga ta dla niej nie jest zamkniętą. Skoro ktoś już raz wszedł na drogę heroizmu, mając w swej duszy votum sacramenti, to i u niego obrona prawdy naukowej i ofiarna służba dobru społecznemu może, jak u chrześcijanina, zdobyć cechę heroizmu. Kto życie swe oddaje w obronie swej ojczyzny, dążąc

przez to zarazem do kultu Boga, ten w oczach chrześcijanina może się stać bohaterem.

Heroizm u starożytnych Greków i Rzymian

Po tej zasadniczej teoretycznej uwadze zapytamy się, na czym polega heroizm w tradycyjnych ujęciach dziejów świata, a można by pomyśleć, że przeciwstawimy tutaj heroizm świecki heroizmowi religijnemu. Zapewne tak, ale tylko do pewnego stopnia, skorośmy poprzednio powiedzieli, że heroizm religijny mógł pojawić się także w pogaństwie starożytnym — ante Christum natum. Nie oderwiemy heroizmu w dziejach świata od religii dlatego, że nasze poprzednie wywody i ustalona wyżej typologia heroizmu toruje nam drogę do rozważań obecnych.

Przypomnę tylko to, że heroiczne męstwo zjednoczone z heroicznym pietyzmem, były cechami istotnymi szlachectwa ducha w wielkim stylu tak, jak ono występuje w poglądach Dantego i u mistrza Eckharta. Myśl o tego rodzaju heroicznym szlachectwie ducha żyje dotąd i tylko dopóki ono żyje, utrzyma się na ziemi w ogóle heroizm jako najwyższa postać ludzkiego życia.

W jakich grupach ludzi i w jakich czasach będziemy szukali materiału do obecnych naszych rozważań? Wiem, że zanadto zacieśnił zakres heroizmu M. Scheler, kiedy go szukał tylko u: 1) wodzów, 2) mężów stanu i 3) kolonizatorów, ale dla wygody zatrzymamy się na tych trzech postaciach ludzi. Wiadomo też każdemu, że świeckiego heroizmu starożytności można szukać u rozmaitych ludów i u rozmaitych autorów. Dla naszych celów — a ograniczymy się znów tylko do Greków i Rzymian — obierając sobie jako przewodnika Plutarcha z jego „Żywotami porównawczymi". Obieramy znowu tylko to dzieło Plutarcha do pomocy w naszych rozmyślaniach, gdyż do dziś dnia podawali je poprzez wieki wodzowie wodzom, poeci poetom, na przykład: wielki Kondeusz — Napoleonowi, Szekspir — Goethemu, a jeszcze dzisiaj niemiecki socjalizm narodowy pragnąłby je widzieć w rękach wszystkich swoich szeregowców.

Spośród Greków zjawiają się przed nami w dziele Plutarcha: 1) Temistokles, 2) Perykles, 3) Alcybiades, 4) Aleksander W., 5) Pyrrhus, — spośród Rzymian: 1) Fabius Maximus, 2) Katon, 3) Tyberius Gracchus, 4) Gaius Gracchus, 5) Marius, 6) Sulla, 7) Pompeius Magnus, 8) Gaius Julius Cesar. Zaginął żywot jednego Greka Epaminondasa i jednego Rzymianina Scypiona Starszego, ale obydwie te postacie możemy wprowadzić do dyskusji na podstawie innych materiałów i nie zapominając także o Arystydesie, gdyż zasługuje on ze wszystkich miar na naszą uwagę. Obierając, jako myśl przewodnią, podział typów heroicznych Schelera na wodzów, mężów stanu i kolonizatorów, zobaczymy, że nigdzie nie pojawia się czysty typ, lecz wszędzie co najmniej dwa typy ze sobą się łączą, mąż stanu i wódz w Temistoklesie, Alcybiadesie, Pyrrhusie, u Greków w Fabiuszu, Katonie Starszym, Mariuszu, Sulli i Pompejuszu u Rzymian — mąż stanu i kolonizator łączą się u obydwu Gracchów, wreszcie wszystkie trzy typy zjawiają się razem u Peryklesa, Aleksandra W. i u Cezara. Spoza dzieła Plutarcha wymieniliśmy nazwiska: Arystydesa, Epaminondasa i Scypiona Starszego. Zobaczymy niebawem, że nawet dla starożytności nie wystarczają typy wodza, męża stanu i kolonizatora, ażeby sobą wyczerpać zakres heroizmu.

U wodzów przejawia się heroizm w najświetniejszej swej postaci wtenczas, kiedy przeważające siły wroga zagrażały istnieniu ojczyzny. Tak było w Grecji za najazdów perskich, tak było w Rzymie, gdy wojska Hannibala stanęły na ziemi Italskiej; żadnemu wodzowi, żadnemu żołnierzowi nie chodziło wtenczas ani o własną sławę, ani o łupy, ani o zabór obcej ziemi, lecz jedynie o to, ażeby od zagłady uratować ukochaną nad życie ojczyznę. Heroicznie walczył wówczas cały naród czy gród, walczył wódz i szary żołnierz z równą ofiarnością i równym męstwem. Heroizm nie łączy się więcej z oznakami wodza, aniżeli z szarą barwą żołnierza. Rozumie to jaśniej i jeszcze żywiej odczuwa dzisiejszy człowiek, kiedy buduje pomnik dla nieznanego żołnierza, dla tego, co był najbardziej zapomnianym, a jednak wśród zapomnienia bił się i umierał po bohatersku. U wielkiego wodza dołącza się do

heroicznego męstwa strategiczny geniusz, ale czym innym jest geniusz a czym innym heroiczne męstwo, które może mieszkać w równym a nawet w wyższym stopniu w duszy prostego szeregowca. Już tutaj się okazuje, że trzy typy Schelera nie wystarczają na to, żeby sobą objąć całość heroizmu.

To tylko prawda, że wódz zajmuje w walce frontowej stanowisko frontowe, od którego w wielkiej mierze zależy dobra lub zła postawa żołnierza. Jest to jednak sprawa drugorzędna, wobec innej ważniejszej, jaką tu trzeba poruszyć.

Nie ma męstwa heroicznego, nie ma heroizmu w ogóle bez szlachectwa w duszy walczącego, a zwłaszcza w duszy zwycięzcy; nie ma zaś szlachectwa bez wysokiego pietyzmu w każdym kierunku. Wymieńmy tylko dwa najważniejsze kierunki. Trzeba najpierw mieć serdeczny, głęboki pietyzm dla sprawy, za którą się walczy. Serdecznym nazwiemy ten pietyzm, za którym pracuje odwieczna, ożywcza miłość, jako najgłębszy jego motor. Głębokim zaś ten, który czerpie naczelną swą siłę z religii, z najdalszych źródeł metafizycznych.

Słonie Pyrrhusa walczyły z niemniejszą zaciętością, aniżeli żołnierze siedzący na ich grzbiecie, a jednak nie mówi się o ich heroizmie, gdyż w duszy słonia nie może być ani serdecznego, ani głębokiego pietyzmu dla sprawy. Dla tej samej racji nawet mężnym nie nazwie Skarga w swym „Nabożeństwie żołnierskim“ tego, co się bije zapamiętale, lecz tylko z desperacji lub opilstwa. Serdeczny i głęboki pietyzm sięga do wartości, które nad nami górują, sięga do ojczyzny i do Boga. Inny pietyzm zwraca się do człowieka, który mieszka w pokonanym wrogu.

. . . .

Gdzie nie ma pietyzmu w górę i pietyzmu wszerz, tam zjawiają się trzy demony, które bezustannie spychają ludzką godność w dół: demon pychy, demon bogactwa, wreszcie demon zmysłów, który albo zwraca się do jadła i napoju, albo do sexus. Wszystkie trzy demony pracują w człowieku przeciw pietyzmowi, zacierając wrażliwość na wszystko, co boskie, duchowe i specyficznie ludzkie. Wszystkie trzy mogą się zja-

wić u wodza, męża stanu i kolonizatora nie pozwalając na to, ażeby utrzymywał się stale na wyżynach wielkości czy heroizmu.

Częściej zjawia się u wodza czy męża stanu, czy u kogo innego poszczególny, izolowany wybuch heroizmu, aniżeli trwała heroiczna postawa. Bywa i tak, że co w człowieku zbudował wódz przez heroiczny swój czyn, to niszczy mąż stanu przez mieszkającego w nim demona. Przeprowadzając przegląd wiekich postaci historycznych, jakie nam zostawił w Żywotach porównawczych Plutarch, nie trudno dostrzec, że linia życia moralnego częściej idzie zygzakiem, zwracając się raz do wyżyn heroizmu, drugi raz do otchłani występku i zbrodni przeciw poszczególnym jednostkom i całej ojczyźnie. Zwracając uwagę na ten stan rzeczy, otrzymamy różnego rodzaju typy: typy moralne — zarówno u wodzów jak i mężów stanu i kolonizatorów — gdzie różne typy łączą się w jednej osobie, tam pojawi się komplikacja, złożoność i chwiejność duszy.

Zacznijmy od typu, który ze stanowiska moralnego należy umieścić na miejscu naczelnym. Należą tu postacie: Arystydesa, Peryklesa, obydwu Gracchów i Fabiusza. Ich dzielność moralna bardzo rychło i bardzo bystro podnosi się na wyżynę heroizmu, ażeby się tam utrzymać wśród rozmaitego falowania aż do końca. Zaznaczamy od razu tutaj, że linia rozwoju moralnego aż do wyżyny heroizmu nie utożsamia się bynajmniej z linią szczęścia, bo może równie dobrze rozwijać się do niej równolegle, jak i od niej w górę lub w dół się odchylać. Nazywano Alcybiadesa i Pompejusza w niektórych chwilach ich życia szczęśliwymi, a jednak nie można twierdzić, jakoby w tym samym czasie stali u szczytu swej wielkości moralnej. Może być całkiem inaczej, może ktoś w nieszczęściu i poniewierce zajaśnieć najczystszym heroizmem, może, jak Arystoteles, zająć postawę heroiczną wtenczas, kiedy za zasługi wobec ojczyzny skazuje się go na wygnanie. Był na wygnaniu Arystydes, kiedy ojczyzna znalazła się pod Salaminą w potrzebie i wówczas zapalił się szczyt jego duszy najdostojniejszym heroizmem, bo zapomniał o krzywdzie i poszedł oddać na usługi sprawy swe życie

i dzielność. Nie zawsze był szczęśliwym Epaminondas, Perykles, Gracchus jeden i Gracchus drugi, i Fabius Maximus, a jednak trzymali się zawsze na wyżynie, mając heroizm jakby w trwałym swym usposobieniu.

Nie trzeba koniecznie w każdej chwili heroicznie myśleć i heroicznie działać, ale trzeba w każdej chwili do heroizmu być gotowym. Jakie życie, taka śmierć. Z reguły odbija się w śmierci jak w zwierciadle rodzaj całego życia. Znamy z dziejów greckich śmierć trzech ludzi, która podbija jeszcze dzisiejszego człowieka: śmierć Epaminondasa, Sokratesa i Peryklesa. O śmierci Sokratesa nie będziemy tu mówili, ale powiemy, że najbardziej do niej podobną jest śmierć wielkiego Peryklesa, który również konał wśród rozmowy z swymi przyjaciółmi, a kiedy go uwielbiano za rozmaite czyny, zauważył, że nie w tym jest zasługa, lecz gdzie indziej, w tym mianowicie, że z jego przyczyny żaden Ateńczyk nigdy żałoby nie przywdział. Wielkim był także Epaminondas w ostatniej chwili swego życia. Kiedy otoczenie jego spostrzegło, że nie ma ani grosza na własny swój pogrzeb, przypomniało sobie, i cały naród, jego wielkość aż do końca życia, i dlatego dało mu swe obole na pogrzebową uroczystość. Zdawało się raz, kiedy mu lud odebrał najwyższą władzę, lecz nie, Perykles wtedy nie zmalał, lecz urósł tak, iż po roku cały lud go przepraszał i błagał o przyjęcie z powrotem najwyższych zaszczytów.

Zazwyczaj wielkie postacie historyczne podnoszą się do szczytu heroizmu w walce zbrojnej, kiedy trzeba rzucić na szalę swe mienie, zdrowie i życie. Ale bardzo bystro zauważył św. Tomasz, że niemal zawsze ryzykuje swe życie wielki mąż stanu. Rozumieli to dobrze Rzymianie, jak przypomina Plutarch, bo wielkim nazwali nie tylko Pompejusza za jego zwycięstwa i trzykrotny triumf, ale największym, maximus, nazwali tego, który pogodził rzymski lud z senatem i tego, który wyrzucił z senatu bogatego dorobkiewicza, który się tam nieprawnie dostał. Wielkimi byli obydwaj Gracchowie jako mężowie stanu, bo zaryzykowali życie w walce z optymatami o rozdział ziemi między biednych obywateli. Podziw jeszcze

dzisiaj budzi to, co Plutarch mówi o pietyźmie Graccha dla największego swego przeciwnika, Oktawiusza.

Sceny podejścia Tiberiusa Graccha do nieustępliwego Oktawiusza przypominają nam niektóre sceny z żywotów chrześcijańskich świętych. Wobec tego wszystkiego trzeba nam przypomnieć pewne idee kierownicze zawarte w Etyce Nikomachejskiej, w dziele o zagadnieniach moralnych, napisanym przez najzdolniejszego i najbardziej systematycznego ze wszystkich filozofów greckich.

Odróżnia Arystoteles osobną cnotę zwaną „megalopsychia", czyli cnotę, która się ujawnia wówczas, kiedy się sięga do wielkich spraw państwowych czy innych, i cnotę heroiczną, której biegunem skrajnie przeciwnym jest bestialstwo. Nie ulega wątpliwości, że zarówno wódz jak i mąż stanu czy kolonizator, ma w swym ręku wielkie sprawy i powinien czuć odpowiedzialność za ich kierownictwo. Na pewno nazwałby Arystoteles Epaminondasa, Arystydesa, a zwłaszcza Peryklesa „megalopsychós" — wielkodusznym, a może wielkim duchem, a co najmniej wielkim człowiekiem. Ale narzuca się pytanie, czyby któregokolwiek z nich nazwał bohaterem, czyby któremukolwiek z nich przypisał cnotę heroiczną. Na to pytanie mógłby nam odpowiedzieć tylko sam Arystoteles. Warto by jednak zestawić dla próby charakterystykę Peryklesa, jaką nam podaje Plutarch w swych „Żywotach" z tym, co nam mówi Arystoteles o wielkim duchu „megalopsychos" to by się zauważyło, że charakterystyka Plutarcha pokrywa się niemal z cechami, jakie Arystoteles przyznaje wielkiemu duchowi, „megalopsychos", takiemu, który kieruje wielkimi sprawami w sposób dla nich odpowiedni. Na to można zauważyć, że vox populi — głos ateńskiego ludu, nazywał Peryklesa „Olimpijczykiem" najpierw na to, żeby mu dokuczyć, lecz z biegiem czasu miejsce dokuczliwości zajęła refleksja ludu samego i historyków. Najbardziej nas interesuje pytanie, dlaczego Plutarch przyznaje ze swej strony Peryklesowi przydomek „Olimpijczyka", czyli takiego człowieka, który jak bogowie olimpijscy, wbrew baśniom, jakie o nich krążą, nie działa nigdy źle, ale zawsze dobrze. Myśl Plutarcha jest zupełnie

jasna. Dlatego zasługiwał Perykles na przydomek „Olimpijczyka“, ponieważ się odznaczał szlachectwem duszy, nie poddając się nigdy nienawiści w swych działaniach.

W poprzednich naszych rozważaniach powiedzieliśmy, że szlachectwo duszy wynika z cnoty męstwa związanej najściślej z pietyzmem dla innych, choćby byli nawet wrogami. W chrześcijańskim ujęciu może się łączyć męstwo z pietyzmem, nie osiągając przez to jeszcze wyżyny heroizmu. Heroizm zjawi się dopiero tam, gdzie z czystej miłości sprawy wyższej ponad własną osobę, a raczej pośrednie lub bezpośrednie sprawy najwyższej, boskiej, ryzykuje ze szczerą gotowością własne życie. Czy tak było u Peryklesa, trudno osądzić; w każdym razie potrafił się usunąć w cień, kiedy mu się zdawało, że już zawadzał ludowi swoją osobą, i czcił — według uwagi Plutarcha — bogów nie przez baśnie poetyckie, lecz całkiem inaczej, bo usiłował służyć prawdzie, nie urojeniom. Gdybyśmy chcieli szukać skazy w życiu Peryklesa, znaleźlibyśmy przynajmniej wtenczas, kiedy straciwszy wszystkie swe dzieci z legalnego małżeństwa wskutek zarazy, prosił o ogólną ustawę, która by przyznawała równe prawa dzieciom Ateńczyków, zrodzonym poza małżeństwem. Chodziło Peryklesowi w tym wypadku o to, żeby przynajmniej synowie spoza małżeństwa mogli prowadzić dalej jego tradycję w służbie dla ojczyzny. Trudność moralna tkwi w tym, że przed laty Perykles sam przeprowadził ustawę przeciwną, nie troszcząc się wtenczas o tych, którzy mogli stracić wszystkie swe legalne dzieci. Nie chciał Perykles działać wbrew prawu, ale dla własnego celu usiłował jedno prawo zastąpić przez inne, tamtemu przeciwne. Jest zapewne i w tym przejaw wrażliwego na prawo sumienia, ale heroiczna dusza zatrzymałaby się przed barierą, jaką stworzyło prawo dawne. Zapewne Arystoteles znał na wskroś wielką postać Peryklesa znał także szczegół zanotowany przez Plutarcha, i dlatego mówiąc o cnocie heroicznej nie wskazał na osobę ateńskiego „Olimpijczyka“, lecz na Hektora, którego grecki pieśniarz nazwał „boskim mężem“ — theios aner. — By wobec tego zagadnienia zająć wyraźne stanowisko, trzeba odróżnić heroiczne czyny od niezmiennej, trwałej postawy heroicznej,

która nie dopuszcza świadomego obniżenia moralnej wielkości. W sprawach wielkich trzeba niezawodnie męstwa, ale trzeba także innych wartości moralnych, zespolonych w jedną żywą harmonię, a tylko ten wzbija się na wyżynę heroizmu, który z miłości dla najwyższych wartości, zawsze gotów poświęcić mienie i życie. Kto jak Arystoteles, pisał z poczuciem wielkiej odpowiedzialności za to, co podawał jako kierownicze idee w dziedzinie moralnej, ten chciał być ścisłym, kiedy chodziło o żywe postacie historyczne i dlatego swą postać historyczną wziął ze świata poezji. Był także Arystoteles wnikliwym psychologiem i rozumiał wszystkie tendencje ludzkie w górę i w dół, w każdej epoce życia. Bardzo jasno powiedział w swej Retoryce, że w starości człowiek staje się zazdrosnym, bo zachowuje wszystkie swe ambicje, a traci swe siły do ich zadowolenia. Zestarzał się Fabius Maximus w służbie rzetelnej dla rzymskiej ojczyzny i widział, jak zapaliła się na widnokręgu nowa gwiazda Scypiona Starszego. Widocznie posiwiały już bojownik zatrwożył się, że jego gwiazda wobec Scypionowej niebawem zblednie i dlatego radził, by albo Scypiona wycofać, albo dodać mu do pomocy towarzysza. Zapewne bohaterem był Fabius Maximus, kiedy nękał Hannibala i przez to ratował zagrożoną ojczyznę, ale nie był bohaterem, kiedy się poddawał skłonnościom właściwym podeszłemu wiekowi. Swobodniej, aniżeli filozof, wskazuje historyk na bohaterstwo różnych postaci historycznych, bo widzi przede wszystkim fakty, podczas gdy filozof widzi przede wszystkim zasady i obawia się, czy fakt doszedł do wyżyny idei. Dla ludzi, którzy z narażeniem życia i w poczuciu wielkiej odpowiedzialności oddawali niezwykłe swe zdolności wielkiej sprawie, nie szczędził Arystoteles uznania nazywając ich tak, jak przystało wielkimi duchami, ale obawiał się ich nazwać boskimi.

Ten sam Arystoteles wniknął w swej Retoryce w psychikę temperamentu władczego, wskazując i pierwiastki twórcze i niebezpieczne w samej jego istocie. Jeżelibyśmy chcieli na podstawie uwag Arystotelesowych objąć wszystkie postacie Plutarchowego dzieła należące do typu pierwszego, to byśmy

zauważyli, że posiadają jedną wspólną i istotną cechę — władczy temperament.

Władczy temperament dostrzegany w Grecji u Temistoklesa i Alcybiadesa z jednej strony, u Aleksandra Wielkiego i Pyrrhusa z drugiej; władczy także temperament znajdujemy wśród Rzymian u Mariusza i Sulli, u Pompejusza i Cezara. Władczy temperament na podstawie wewnętrznej swej siły dąży do supremacji nie tyle nad poszczególnymi ludźmi, ale raczej nad wielkimi grupami społecznymi, chociaż kruszy i niszczy także poszczególne jednostki, jeżeli stają mu w drodze jako silna zapora w jego dążeniach. Władczy temperament może się rozwijać i dochodzić do swoich celów albo w zgodzie, albo w niezgodzie z dobrem publicznym, w zgodzie lub w niezgodzie z istniejącym prawem i moralnością. Może być tak, że wielki władczy temperament nie wchodzi w kolizję z dobrem publicznym, lecz je raczej podnosi i urzeczywistnia. Ale bywa inaczej, bywa tak, że wielki władczy temperament zdąża do swojego celu stawiając go ponad każdą inną wartość.

W Grecji należy odróżnić grupę królewską od niekrólewskiej. Grupa królewska bez względu na to czy chodzi o Aleksandra W., czy Pyrrhusa, nie zdąża do naczelnego stanowiska w państwie wbrew jakiemukolwiek prawu i wbrew głosowi publicznemu; natomiast grupa niekrólewska, do której zaliczyć trzeba Temistoklesa i Alcybiadesa, marząc o naczelnym stanowisku, wchodzi w konflikt z demosem, bo demos nie znosi nad sobą władczych temperamentów i ich dążności do jedynowładztwa. Nie popełnił Temistokles jeszcze żadnej zbrodni przeciwko własnej swej ojczyźnie, ale — zdaniem Plutarcha — zbyt często przypominał ludowi swe zasługi publiczne, by nie obudzić podejrzeń, że chciałby jeszcze dalej rozwinąć władczy swój temperament. Ostracyzm był środkiem, którego używała republikańska „Polis“ do izolacji władczych temperamentów. Dopiero na wygnaniu począł się mścić Temistokles na własnym państwie, dopiero na wygnaniu wszedł w konflikt jego temperament z dobrem publicznym i państwowym własnej swej ojczyzny. Władczy temperament odzywał się także w poczynaniach Alcybiadesa z tą tylko różnicą, że w jego duszy odzy-

wały się liczniejsze namiętności, a — według Arystotelesa — nawet pierwiastki zwyrodnienia, pomimo świetnych talentów. Władczy jego temperament mścił się na własnej ojczyźnie posługując się Spartą, a potem mścił się na Sparcie, opierając się na perskiej potędze. A jednak żyło coś w jego duszy, co wołało o nawrót, o zadośćuczynienie za winy zaciągnięte wobec własnej ojczyzny. Władczy jego temperament znajduje dla siebie drogi do ekspiacji przez świetne zwycięstwa na korzyść republiki ateńskiej. Jeszcze raz pójdzie Alcybiades na wygnanie, pójdzie do Persów, lecz podobno tylko na to, by ratować zapadającą się w przepaść ojczyznę. W jego najgłębszym sumieniu zrodziło się może pytanie, czy władcze jego zapędy razem z rozbudzoną przez niego w Sparcie zemstą nie sprowadziły katastrofy ateńskiej „Polis".

W Rzymie ścierają się ze sobą dwukrotnie władcze temperamenty przeciwne sobie, wciągając za sobą w wir walki niemal wszystkie siły zbrojne rzymskiego państwa. Zarówno historyk jak i moralista pytają się zapewne, czy władcze temperamenty u Mariusza i Sulli rozwijały się w zgodzie lub niezgodzie z dobrem publicznym. Odpowiedź ogólna jest dosyć jasna: rozwijały się zgodnie z dobrem i prawem, kiedy Mariusz bił Numidów, Teutonów i Cymbrów, a Sulla niszczył potęgę Mitrydatesa na wschodzie. Ale w niezgodzie rozwijały się oba temperamenty, kiedy na przemian zalewały italską ziemię krwią ich obywateli. Tylko jeden był Mitrydates, a dwa władcze temperamenty wyciągały przeciwko niemu dłonie po najwyższą władzę wojskową. Nie wygasł jeszcze temperament 70-letniego Mariusza i znajdującego się w pełni sił lwa i lisa zarazem, strasznego dla swoich i obcych — Sulli. Jeżeli byli bohaterami w walce z obcymi, to byli burzycielami najwyższych dóbr rzymskiego państwa, kiedy wyżej od niego stawiali własne swe wyniesienie. Dwa władcze temperamenty zderzyły się ze sobą także w następnej wojnie domowej, kiedy stanęli przeciwko sobie Pompejusz i Cezar. Każdy z nich przyniósł z osobna rzymskiej rzeczypospolitej przez swe zwycięstwa więcej dobra, aniżeli Mariusz i Sulla razem wzięci.

A jednak każdy z nich spadł ze swej wyżyny na poziom

burzyciela dobra rzymskiego, kiedy poprowadził do bratobójczej walki Rzymian przeciw Rzymianom.

Ilekroć władczy temperament spotka się z dobrem publicznym jako nieprzebytą dla siebie zaporą i nie chce z obranej drogi ustąpić, tylekroć zmienia się u wielkich ludzi w straszliwego dla państwa demona pychy. Ze zgrozą wspomina o tym demonie Plutarch, idąc w ślady Eurypidesa. Gdziekolwiek władcze temperamenty zderzały się z dobrem państwowym, z prawem boskim i ludzkim, tam temperament miał w sobie — jako kierowniczą siłę — demona pychy. Zwykle demon szuka sprzymierzeńca w innym demonie. Tragizm wielkich ludzi komplikuje się nieraz przez to, że w ich duszy pracowały jako niepohamowane motory dwa lub trzy demony, jeden pychy, drugi bogactwa i przepychu, trzeci zmysłów. Największą siłę burzącą posiada mimo wszystko demon pychy, jeżeli chodzi o władczy temperament u wodza, polityka lub kolonizatora. Władczy temperament i demon pychy pracowały także w dwóch królewskich postaciach. Demon pychy nie mógł tam wywołać wojny domowej, a jednak wszedł w głąb władczego temperamentu tak, iż druga połowa życia Aleksandra W. i Pyrrhusa stoi pod znakiem załamania się linii duchowego życia w dół. Nie interesuje nas tu Pyrrhus, który był rodzajem kondotiera, i najemnego rębajły, bo w jego życiu widzi się naocznie, jak wskutek braku wysokiej inteligencji i myśli przewodniej, każde zwycięstwo może się stać dotkliwą klęską. Myśli nasze rwie ku sobie królewska postać Aleksandra W. Marzenia greckich wodzów posuwały się zazwyczaj szlakiem greckich kolonii. Zapewne Alcybiades nie był pierwszym z marzycieli greckich, którzy pragnęli przez grecki miecz umocnić to, co zdobył grecki przemysł i greckie wiosło: Oryginalnym pomysłem Aleksandra W. było to, że poszedł z marzeniami swoimi wschodnim szlakiem greckich kolonii. Dotąd Persowie najeżdżali Helladę, a teraz on pójdzie za greckim kolonistą w samo serce Persji. Ale jego władczy temperament znał tylko jedną barykadę, znał ocean, za którym żadnego nie było już lądu.

Raz po raz pojawiają się w dziejach postacie, których nie

nęci nieskończoność przestrzeni. O ocenach, jako granicach państwa rzymskiego, marzyli Pompejusz i Cezar: chyba o oceanach jako o ostatniej zaporze dla swego pochodu myślał zapewne Attylla. Ale Aleksander W. był chyba pierwszym w szeregu wielkich wodzów i wielkich kolonizatorów, którym nie było nigdy dosyć ziemi. Niezwyciężonym przez nikogo nazwała go wróżka delficka, zmuszona do prorokowania; spiżowa tabliczka ze źródła Xantos zapowiada mu, że Hellada zapanuje nad niezwyciężoną dotąd Persją. W Gordii rozcięty przezeń węzeł obiecuje mu panowanie nad całym zamieszkałym światem. Toteż Aleksander W. nie spocznie, dopóki nie zobaczy oceanu. A kiedy będzie leżał na łóżku śmierci, jeszcze w ostatnich chwilach każe sobie opowiadać o oceanie. Do oceanu szedł od zniszczonych przez siebie Teb poprzez Hellespont, stromy brzeg Granikosu, poprzez całą Persję, a potem w stronę Gangesu, znacząc swój pochód coraz nowymi zwycięstwami. Był zawsze pierwszym w szeregu, odnosił swe zwycięstwa wstępnym bojem za jasnego dnia, bo nie chciał ich sobie podstępem w nocnych wykradać zmrokach. Takiego męstwa pod królewską koroną jeszcze nie był widział cały świat. W takim także męstwie, bez chytrości i podstępu, w takim męstwie z otwartą przyłbicą mieścił się wielki honor, wielka cześć dla siebie i cześć dla przeciwnika. Wprawdzie dwa razy zaćmił się jego honor; raz — kiedy burzył Teby i sprzedawał w niewolę ich mieszkańców, a drugi raz, kiedy wyciął w pień całą wielką armię w swym pochodzie do oceanu. Ale Teb nie mógł sobie nigdy darować, a z krwawej masakry ciągle się tłumaczył. Od dalekiego oceanu szła na niego siła natchnienia. Ale skoro raz od oceanu, od źródła swej siły się odwrócił i przyszedł z powrotem do bogatej Persji, w władczym jego temperamencie zaczął pracować demon pychy, bratając się z demonem zmysłów. Bronił się przed zmysłowością Aleksander przez całe życie, bronił się swym szlachetnym pietyzmem dla kobiety, dla pięknej żony i córki Dariusza. Ale teraz przepych perski i perski obyczaj zaczęły mu duszę brać w niewolę. Obyczaj jest duszą każdego narodu.

a kto obcą duszę w siebie bierze, ten najczęściej traci swoją własną.

Surowi macedończycy zaczęli się gorszyć tym, że Aleksander począł tracić duszę grecką; gorszyli się tym, że coraz dalej byli od Aleksandra, bo nie umieli przed nim bić czołem, na sposób uniżonych Persów. Rozdwajała się dusza Aleksandra, czując w sobie i Persa, i Greka. A z tego rozdwajania, razem z wyrzutem rodził się lęk o własne losy i o własną wielkość. Nawiedzały go lęki, nie dawały mu spać podejrzenia. Przestał działać nań ocean, przestał w nim budzić marzenia na przyszłość. A kto już nie widzi przed sobą przyszłości, ten schodzi z wyżyny swej wielkości. Nie wiadomo czy Aleksandra otruto, ale to wiadomo, że zatruwał się od wewnątrz podwójną swą duszą, a brakło mu odżywczego tchnienia oceanu. Chciał zdobywać i po grecku kolonizować aż do oceanu, a teraz począł ulegać od wewnątrz tym samym Persom, którzy kiedyś najeżdżali Helladę. Zniknęły z jego widnokręgu nieskończone przestrzenie oceanu i odradzające ich siły.

Bywa tak, że heroizm jakiejś jednostki nabiera szczególnych blasków w ostatniej chwili jej życia. W Żywotach Plutarcha z trzynastu postaci, tylko jedna ginie na polu walki i to wcale nie zaszczytnie, gdyż Pyrrhusa ugodziła cegłą stara kobieta, matka wojownika, na którego król Epiru nacierał. O blaskach i aureoli w ostatniej godzinie życia można mówić tylko u Peryklesa, u Fabiusa i Scypiona. Perykles zmarł dotknięty prawdopodobnie zarazą, ale duch jego unosił się wysoko rozmyślając nad tym, co dał ze siebie najlepszego ludziom w ofierze. Śmierć Peryklesa przypomina najbardziej ostatnie chwile Sokratesa, bo tu i tam życie zamyka się dyskusją i najwyższych zagadnieniach. Z Rzymian, Kato starszy umierając, zwraca się nie tyle do przeszłości, ile raczej do tych przyszłych dni, kiedy wreszcie młody i ceniony przez niego Scypio zburzy Kartaginę. Był wielkością Rzymu i z marzeniem o niej oddał ostatnie tchnienie. Służył Rzymowi także Fabiusz Maximus w najtwardszych dniach istnienia i dlatego każdy obywatel był duchem u jego łoża, każdy niósł swój

grosz na koszta jego pogrzebu. Wszędzie pozatem spotykamy śmierć przez samobójstwo, przez mord wykonany ręką własnych obywateli lub jakiegoś zdrajcy, wreszcie śmierć w obłędzie i śmierć zadaną przez demona zmysłów. Zginął samobójczo Temistokles, zginął od siepaczy Alcybiades, zmarł w niezbadanych dotąd okolicznościach Aleksander W. czując w sobie dwie dusze, zginął z rąk senatorów Tyberius Gracchus, a jego brat, Gaius z rąk ich najmitów. Śmierć Mariusza przecięła jego życie, kiedy w obłędzie marzył o walkach z Mitrydatesem, ulegając przemożnej sile demona pychy. A jego rywal Sulla zniszczał obsypany wrzodami przez demona zmysłów. Dwie tylko tragiczne postacie zatrzymują na sobie naszą uwagę, dwaj rywale, Pompejusz i Cezar. Obydwaj zasuwają na swe głowy i oblicza togi, kiedy godzą w nich mordercze noże i miecze. Może się wstydzili, że żaden z nich nie mógł znieść obok siebie drugiego, że obydwu od najwyższej służby rzymskiej rzeczypospolitej odrywał demon pychy, zaślepiając ich oczy diademem jedynowładcy. W ostatnich chwilach życia myśli przeszywają nieraz duszę jak błyskawica oświetlając całą już przebytą przeszłość, by nieraz wywołać głęboki żal za to, co było małe i od wielkości odrywało; wstyd i żal kazały może Pompejuszowi i Cezarowi zasłonić oblicze togą, by świat nie patrzał, jak w nim wypowiada się odchodząca już dusza.

U wielkich duchów zjawiają się w gasnącej świadomości te kierownicze idee, jakim przez całe życie wszystko podporządkowywali. Opierając się na Stagirycie, dowodzi św. Tomasz, że kult Boga i służba dobru publicznemu, stanowią dwa najwyższe hasła, które może człowiek obrać na drogę życia. Jak dziś, tak i w starożytnej Grecji, i w starym Rzymie te dwa hasła górowały nad wszystkimi innymi i wychowywały ludzi do heroicznej ofiary z siebie samych. Że zrozumiano wielkość ofiary heroicznej w chwilach, gdy ojczyzna była w niebezpieczeństwie, dowodzą w Grecji Termopile, Maraton, Salamina i Plauta, tak jak w Rzymie przegrane i wygrane w wojnie punickiej, przegrane nad jeziorem Trazymeńskim, pod Kannami, wygrane — pod Zamą i na zgliszczach Kartaginy.

Do wyżyny heroizmu podnosiły się wówczas nie tylko wybrane jednostki, nie tylko wodzowie, ale całe tworzące się i ukształtowane już narody, cała Grecja i cała Roma, bo nie było już wówczas obywatela, który by nie rzucał na szalę swego zdrowia i swego życia.

Czystość heroizmu zjawia się wyraźnie w chwilach, kiedy ojczyzna znajduje się w niebezpieczeństwie utraty swego istnienia. A wchodzi w mgłę i schodzi nieraz na bezdroża, kiedy rozpoczyna walkę zaborczą. Zrozumiał wielkość hasła, które każe siebie dać dla dobra ojczyzny Cicero, kiedy „Somnium Scypionis" każe starszemu Afrykańczykowi wypowiadać pogląd na służbę pod tym najwyższym znakiem. Kto — według Scypiona — ojczyznę zachowuje, kto wspiera, kto ją wreszcie zwiększa, ten przez wyrok najwyższego Boga wnijdzie w szczęście wiekuiste. Jaśniej wystąpi heroizm, kiedy się ojczyznę zachowuje, kiedy się ją wspiera, a spada ze swej wyżyny, kiedy się wbrew prawu Boskiemu i ludzkiemu rozszerza jej granice. Zrozumiał znaczenie służby pod najwyższym znakiem Perykles, kiedy na wielkim zebraniu służby gotów był własnym kosztem budować arcydzieła architektury i rzeźby w Atenach pod warunkiem, że na każdym z nich wyryje swe imię; zrozumiał to i przeczuł, że lud ateński nigdy na to nie zezwoli, bo wielka sztuka jest służbą dla ojczyzny i raczej dla niej niż dla własnej chwały, zaprotestował lud i kazał budować dla wielkości Aten. Z hasłem służby dla ojczyzny wiązał się w starożytności kult dla Boga, chociaż w tej najważniejszej dla ludzkości sprawie, wyobraźnie przesłoniły prawdy swymi urojeniami. Trzeba było prawdy całego geniuszu helleńskiego na to, żeby strząsnąć z siebie czas wyobraźni i sięgnąć na skrzydłach Erosa filozoficznego do czystej prawdy. Nic też dziwnego, że u boku wielkich wodzów, mężów stanu i kolonizatorów w Grecji i Rzymie pojawiają się najwybitniejsi myśliciele: u boku Peryklesa Anaxagoras ze swym pojęciem „nus", które wszędzie konsekwentnie rozwija; u boku Alcybiadesa zjawia się wielki jego mistrz Sokrates, który go wzruszał aż do łez, ale nie zdołał znaleźć w nim twar-

dego gruntu. U boku Aleksandra zjawia się najwyższy geniusz grecki, Arystoteles, ale jakoś nie potrafił porwać za sobą opornego umysłu swego ucznia, który chętniej nastawiał ucha na to, co mu mówiła mądrość egipska.

W Rzymie powoli i pod wpływem helleńskiej myśli rodziła się własna filozofia, bo wszystkie muzy musiały raz po raz milknąć wobec szczęku oręża. Był ekletykiem Cicero, ale miał w sobie zacięcie stoickie. Miał odwagę do walki z tym, co uważał za zabobon. Bo też trzeba było w starożytności heroizmu myśli na to, żeby się wyzwolić z mitologicznych węzłów i stanąć odważnie, wbrew poetom, na twardej drodze do prawdy. Czytając Plutarcha, widzi się co najmniej cztery warstwy w strukturze religijnej ówczesnej duszy. W najgłębszej warstwie odnajdzie się ideę Boga, ale na warstwie narosła warstwa ta, gdzie bujała mitologia. A już wszystko przygłuszały dwie dalsze warstwy: wieszczbiarstwa i odgadywania tajemnic zamkniętych w sennych marzeniach. Nie kto inny, tylko Plutarch odróżnia wszystkie cztery warstwy dowodząc, że należy sięgać do najgłębszej, bo może ktoś być nawet Aleksandrem W., a jednak traci moc swego ducha i pogrąża się w nieopisanych lękach i wątpliwościach, jeżeli podda się zabobonowi wieszczbiarstwa i interpretacji sennych marzeń. Czytając Plutarcha, widzi się, jak heroizm wielkich umysłów uginał się pod ciężarem zabobonu. Trzeba było heroizmu filozoficznego, myśli i heroizmu czynu na to, ażeby pójść w wierną służbę pod drugim najważniejszym hasłem kultu Bożego. Gdzie wola stanęła do walki z każdym błędem i z każdym złem, rzucając na szalę własne swe losy, tam heroizm dosięgnął najwyższych swych szczytów także w starożytności. O osoby — niech się spierają historycy z filozofami. Historyk będzie podkreślał poszczególne fakty heroiczne dowodząc, że trzeba nazwać bohaterem tego, kto na nie się zdobył. Filozof będzie szukał trwałych dyspozycji, trwałych sprawności moralnych, pytając się, czy w pewnej chwili przyjmowały heroiczną postawę, nie zakłócając wewnętrznej harmonii całego charakteru. Historyk — jak Plutarch — nazwie wszystkie postacie „Bioi paralleloi“ — z Żywotów porównaw-

czych, bohaterami — Arystoteles, sięgając zawsze do tego, co w każdej rzeczy i w każdym człowieku istotne i trwałe, zgodziłby się na poszczególne czyny heroiczne, ale by się zapytał, czy w Plutarchowych postaciach cnotą wyrastała ponad siebie aż do trwałego haroizmu, który nie dopuszczał do zwycięstwa dwóch sił antagonistycznych: bestialstwa i bezecności. Nie zwrócił uwagi Arystoteles na jeden proces w duszy ludzkiej, na proces żalu z najwyższych motywów moralnych i religijnych, proces taki, który wyrzuca z duszy ludzkiej siły antagonistyczne: heroizmu i cnoty. Nie dzieje się w obrębie naturalnego charakteru moralnego tak, jakoby jeden jakiś występny czyn niszczył cały zasób sił moralnych. Ale dzieje się tak, że z żalu po upadku rodzą się w zdrowej naturze nowe aspiracje moralne, nowe wzloty w górę, nowe tęsknoty do heroicznych czynów. Ten rodzaj ujęcia sprawy oddziela nas od tych, co widzą w żalu słabość, a chcieliby, bez głębokiej reakcji moralnej przeciwko upadkowi, naprawiać wewnętrzną sytuację w sposób bezpośredni przez dalsze twórcze czyny. We współczesnej fenomenologii przeprowadził Scheler doskonałą analizę żalu, wskazując na jego funkcje twórcze i lecznicze. Także w Plutarchowych postaciach historycznych można dostrzec i uznać heroizm, jeżeli w nich dostrzeżemy i uznamy żal i wstyd wobec własnych upadków bez względu na to czy się w krytycznej chwili z Cezarem i Pompejuszem nasuwa togę na zastygające już oblicze, czy też zachowa się wszystko w duszy. Zastanawia to, że Plutarch, mówiąc o ostatniej chwili życia Pompejusza, zaznaczył, że nie wykonał on żadnego gestu, który by był poniżył jego godność. Nie poniżył swej godności ani wielkości Pompejusz, kiedy nasuwał togę na swe oblicze.

W Grecji i Rzymie nie była żadna kobieta ani wodzem, ani statystą, ani kolonizatorem, a jednak w obrębie materiału podanego w Żywotach porównawczych Plutarcha, trzeba się zapytać, czy nie spotykały się nigdzie w tym świecie z heroiczną niewiastą. Nie trzeba długich wywodów na to, żeby uznać, że nieraz matka, żona czy córka bohatera nosi w sobie te same niezwykłe walory moralne, jakie miał jej syn, mąż.

ojciec lub brat; wtedy te same uczucia tęsknoty i porywy ofiarne mieszkają w dwóch duszach, chociaż tylko z jednej wychodzą zadziwiające czyny na zewnątrz. Ten stan rzeczy występuje na jaw, zwłaszcza wtenczas, kiedy z heroizmem łączy się tragizm i katastrofa. Kto kocha innego jak własną swą duszę i nie cofa się przed tym, żeby razem z ukochaną duszą rzucić własne szczęście, własne nawet istnienie na szalę, by zwyciężyła wyższa sprawa, sprawa narodowa, społeczna lub Boża, ten nosił w sobie heroizm, chociaż go nie wcielił w wielki twórczy aktywizm. Ciche i ukryte cierpienie wymaga nieraz więcej heroizmu niż zewnętrzny czyn spełniony w uniesieniu myśli i woli. Ofiara z tego, co na ziemi osobiście najdroższe, by zwyciężyła wyższa i najwyższa sprawa, stanowi także tutaj zasadniczą istotę heroizmu.

Są u Plutarcha postacie niewieście, które łączyły się z demonem pychy lub zmysłów, gdy stawały w obliczu wielkości heroicznej. Skutkiem takiej postawy był zawsze konflikt z samym heroizmem. Demon zmysłów — a pewnie i demon dumy odezwał się w duszy Kleopatry, kiedy spotkała się z Cezarem, i w duszy żony Agisa, króla spartańskiego, kiedy ujrzała przed sobą Alcybiadesa. Coś tajemniczego, coś z nastroju kapłanki frygijskiej, mieściło się w duszy Olympii—matki Aleksandra W. i w duszy Aspazji — żony Peryklesowej. Rozentuzjazmowany demon pychy odzywał się w jednej na widok syna, w drugiej na widok męża — Olimpijczyka. Nie ma w greckim świecie, objętym przez Żywoty Plutarcha ani jednej niewiasty o duszy heroicznej, a jednak heroizm niewieści zjawił się i w życiu, i w pieśni starożytnej Hellady. Gdy Arystoteles miał wskazać u pieśniarza Iliady heroiczną postać niewieścią, byłby jej szukał prawdopodobnie u boku tego, któremu bez zastrzeżeń przyznał heroiczną cnotę. Andromacha u boku Hektora staje u Homera jako ta, która dzieli z mężem cały heroizm jego duszy. Scena pożegnania podbija nas nie tylko swym urokiem, ale także tym heroizmem, który za urokiem się kryje. Znalazł także Homer wśród greckiego świata typ bohaterski, bo przecież Penelopa potrafiła przez długie lata obcować duchowo z wielkim Odysseuszem, trzymając od siebie z dala napastli-

wych gachów. Heroizm niewieści zjawi się także u dwóch tragików greckich, u Ajschylosa i Sofoklesa. Jakiś ponury heroizm razem z zewnętrznym konfliktem moralnym, znalazł się w duszy Elektry z Orystei Ajschylesowej. Krew Ojca zamordowanego woła w jej duszy o zemstę z taką siłą, że nie waha się podsycać rozpalonego już w duszy Orestesa szału, byleby zginęła jej matka, niewierna małżonkowi – Klitemnestra. Z naciskiem wskażmy tu na pragnienie krwawego odwetu za zbrodnię dokonaną na wielkim ojcu. Czynu zemsty nie dokonywa sama Elektra, lecz brat jej Orestes. Ponad wszystkie postacie niewieście heroiczne stanęła w greckiej tragedii Antygona, ta, która ofiarą osobistego szczęścia i wewnętrznym cierpieniem stanęła w obronie prawa boskiego i rodzinnego. U Antygony cierpienie za najwyższą sprawę staje się czynem heroicznym, uznanym przez wszystkie następne wieki. Cierpienie heroiczne nie siostry, lecz matki, zjawia się w Rzymie w postaci wielkiej Kornelii, co z dwunastu wychowanych przez siebie dzieci straciła jedenaście, a wśród nich: dwóch największych synów, Tyberiusza i Gaiusa Gracchów. Nie zaszlochała z bólu na wieść o ich zamordowaniu i dlatego niektórzy sądzili, że okrutne dwa ciosy sięgnęły głęboko w jej duszę, zabijając jej wrażliwość i zdrowie. Plutarch dowodzi, że było inaczej, że nikt jej nie potrafił odjąć wielkości w cierpieniu, wielkości w wewnętrznej ofierze. Że nie mogło być inaczej dowodzi to, że opowiadała o swych synach tak, jak opowiadano o największych bohaterach z wczesnych dziejów rzymskich. Nie trzeba być wodzem, mężem stanu lub kolonizatorem na to, żeby mieć w duszy swojej heroizm, ale trzeba mieć gotowość do najwyższej ofiary za sprawę dobra powszechnego i sprawę boską. Cichy heroizm niewieści znajdzie najpiękniejszy swój kształt i najwyższą aprobatę, kiedy pod Krzyżem swego Syna stanie Mater Dolorosa.

Gdzieś na drugim planie zjawia się u Plutarcha świat niewolników, ten świat, którego się bały Grecja i Rzym, a jednak go uważały za konieczny warunek swego istnienia. Grecja i Rzym na wysokim stopniu swej kultury myślowej nie rozwiązały zagadnienia niewolnictwa, bo mimo wszystko nie przy-

stępowały do niego bez uprzedzeń i ze szczerością w duszy. Niewolnictwo wydało się koniecznym dla państwa i wolnych obywateli, więc trzeba było jego istnienie w ten lub inny sposób uzasadnić. Arystoteles odróżnia dwie kategorie niewolników, z których jedna wychodzi z wypadków dziejowych, z podbicia tubylczej ludności lub zagarniętych jeńców wojennych, druga wynika z samego faktu urodzenia, bo ktoś na podstawie swego wrodzonego usposobienia nie umie się podnieść ponad poziom niewolnika. Jednak te dwie kategorie także u Arystotelesa jakoś dziwnie się krzyżują, tak, iż wolny obywatel w dziwny sposób, z góry jest przeznaczony do życia państwowego mimo braku zdolności i orientacji politycznej.

Za człowiekiem zaś zrodzonym z klasy niewolników długo szedł cień jego pochodzenia. Dopiero Seneka szczerze i jasno postawił zagadnienie niewolnika i naprawdę znikło z tej upośledzonej klasy piętno jej niższości, odkąd św. Paweł oświadczył, „że wobec Boga nie ma wolnego ani niewolnika, lecz wszyscy są Jego dziećmi". Czytając Plutarcha „Żywot Catona starszego", odnosi się zrazu wrażenie, że wyprzedził Senekę w poglądzie na niewolnictwo, gdyż ze swymi niewolnikami siadał razem do stołu. Ale wrażenie znika, kiedy Plutarch zarzuca surowemu cenzorowi obyczajów, że odnosi się do swych niewolników gorzej niż inni do swych zwierząt, gdyż stara się ich pozbyć za wszelką cenę, kiedy dochodzą do sędziwego wieku mimo rzetelnej pracy i poświęcenia przez długie lata życia. Do zagadnienia niewolnictwa można przystąpić ze stanowiska filozoficznego, prawa państwowego i psychologicznego czy moralnego. Nam chodzi teraz o to, żeby poprzez Plutarcha wejrzeć w duszę niewolnika i spytać, co w niej drzemało, co się w niej budziło wobec ich panów bez względów na to czy należeli do stanu rycerskiego, czy senatorskiego. Wiedział Mariusz, że w świecie niewolników istniały jednostki gotowe do każdej zbrodni, byleby się znalazł dla nich jakiś wódz, który by ich poprowadził do walki przeciw znienawidzonemu społeczeństwu rzymskiemu. Gwardią niewolników otoczył się Mariusz, kiedy przeprowadzał rzeź w niewdzięcznym dla siebie Rzymie. Gdziekolwiek wpadła Mariuszowa gwardia, tam za-

bijano ojców rodzin, gwałcono żony i dzieci. Bywało jednak inaczej tam, gdzie pan nie tylko był szlachetnie urodzony, lecz cenił szlachectwo swej duszy. Gdy gwardia Mariuszowa szalała w domach senatorów rzymskich, niewolnicy Pontusa uprowadzali go potajemnie z domu, wskazując krwawej gwardii obcego trupa jako zabitego swego pana. Szedł kiedyś senat jako mała bestia przeciw Tyberiuszowi Gracchowi, uzbroiwszy się w szczątki mebli z sali posiedzeń. A kiedy niewolnik stanął pomiędzy swym panem a dyszącymi zemstą senatorami, dał się podziurawić jak sito, ale od pana swego nie odstąpił. Musiał ustąpić z urzędu trybuna Oktawiusz, a lud zajął wobec niego groźną postawę, zagrażając jego życiu.

Tu stanął znowu niewolnik pomiędzy swoim panem i ludem i dał się oślepić, ale pana swego nie opuścił. Poznawszy te trzy fakty zastosowane przez Plutarcha, trzeba się zapytać, czy obrońcy swych panów mieli w sobie duszę niewolniczą, czy też taką, która wyrastała ponad zwykłą miarę cnoty. Świat niewolników czekał w Rzymie na godzinę swego społecznego i politycznego wyzwolenia, ale całe rzesze jednostek wyzwalały się z nim z niewoli ducha, chociaż równocześnie tylu Rzymian w tę samą popadło niewolę. Jak wobec Boga, tak wobec oświeconego sumienia ludzkiego nie ma niewolnika, ni wolnego, jak tylko zależnie od postawy ducha. Zapomnieli o tym Rzymianie, i dlatego nie spostrzegli się na czas, że rośli tak często duchowo ci, których oni nazywali swymi niewolnikami, a oni tracili swoją dawną, twardą „virtus" i nie zdołali obronić swej wolności, kiedy w bramy wiecznego miasta uderzył miecz barbarzyńcy. Z ducha poczynał się odradzać Rzym, odkąd z nim zaczęło się rozrastać nowe królestwo Boże, ale ten Rzym obejmował już wolnego i niewolnika rzekomego. Nauka chrześcijańska o nobilitacji każdej duszy przez charakter chrztu św. zniosła na zawsze przesłanki, na których się opierano uzasadniając konieczność utrzymania niewolnictwa.

Nie zniknęły jednak dawne przesądy, nie zniknął ze świata bez reszty stary człowiek, który chciał obok siebie jakiegoś niewolnika w tej lub innej postaci. Stary, nieodrodzony w życiu chrześcijańskim człowiek, utrzymywał de facto różnicę

między sobą a tymi, nad którymi chciał panować, aż dopiero w najnowszych czasach umysły zrzeszyły się i oświeciły liczne miliony, by na drodze rewolucji znieść resztki wiekowej niewoli. Kto jednak bez Chrystusa załatwia tę sprawę, ten kończy tym, że stawia swą stopę na karku innego niewolnika. I cierpienie człowieka zaczyna się na nowo.

Heroizm u dawnych Germanów

Dyskusja o mitologii i heroiźmie starożytnych Greków i Rzymian toczy się w atmosferze pogodnej, niemal akademickiej; natomiast spory o mitologii i heroiźmie dawnych Germanów toczą się w atmosferze naładowanej namiętnością i nienawiścią. Nienawiść i gniew zwracają się przeciw Chrystusowi za to, że pod swój krzyż zdobył kraje całej Europy. Przebaczyło by się jeszcze temu Chrystusowi, którego głosił Ariusz; przebaczyło by się Chrystusowi, który wszedł od Ariusza w życie religijne Gotów przez ich apostoła, Ulfilasa; przebaczyło by Mu się dlatego, że według Ariusza był stworzeniem a nie Bogiem, był człowiekiem, który przez swą doskonałość do Boga najbardziej się zbliżył. O takim Chrystusie ariańskim od wielu lat nauczano w Niemczech z katedr uniwersyteckich, ale z uniwersytetów przenosiły się idee w dusze szerokich mas, aż wreszcie stały się jedną z sił burzących rodzących się mas. Zapomniano tylko, że żaden ze szczepów germańskich nawróconych na arianizm nie stworzył trwałego państwa, a natomiast podwaliny pod wielką budowę państwa frankońskiego rzucił Klodwig, przyjmując chrześcijaństwo od Kościoła rzym.-kat. Nienawiść godzi we wszystko, co Kościół katolicki razem ze chrztem wnosił w życie młodych narodów; godzi w kulturę uratowaną od zagłady przez takich lub innych zakonników; godzi w to wszystko, co miało rzekomo zatruć pierwotną duszę, gdzie się podobno kryły zarodki nieporównanego heroizmu.

Świat germańskich bohaterów znajduje się pomiędzy światem ludzi a światem bogów. Bohaterowie świadomie lub nieświadomie mieli się upodobnić do bogów, a mit o bogach wy-

rastał z duszy germańskiej. Kto rozpocznie od duszy germańskiej, wniknie w stworzoną przez nią mitologię, a potem łatwiej pozna i oceni rodzaj heroizmu dawnych Germanów.

Rozpocznijmy od ludzi, sięgając po dokumenty do Cezara (De Bello Gallico 6), do Tacyta (Germania) i wreszcie jeszcze raz żywotów porównawczych Plutarcha. By się nie błąkać w gęstwinie materiałów, obierzmy sobie od razu pewne idee przewodnie, które nas na krótszej drodze doprowadzą do celu. Zauważyliśmy już poprzednio, że w heroizmie starożytnych Greków i Rzymian wysuwa się na pierwszy plan męstwo, które daje człowiekowi taką moc, że gotów oddać swe życie i zdrowie dla jakiejś idei. Odróżniamy z Arystotelesem śmiałość (audacia) jako dyspozycję uczuciowo-pożądawczą, od męstwa — fortitudo — które należy do cnót moralnych. Śmiałość — audacia — mieszka w duszy ludzkiej i zwierzęcej nie łącząc się koniecznie ze współdziałaniem rozumu i woli. Śmiałość miał niezawodnie na myśli Plutarch, kiedy w żywocie Pyrrhusa zaznaczył, że jest jednym ze szlachetnych uczuć, które się łatwo zamienia w nieopanowany szał. W szał popadał niejednokrotnie Pyrrhus w czasie walki, kiedy zapamiętale ciął w lewo i prawo swym mieczem otaczających wrogów. W podobny szał popadały i słonie, które w szykach Pyrrhusa były źródłem trwogi na nieprzyjaciela. Ilekroć mówi się o heroizmie, ma się na myśli cnotę męstwa jako jego składnik, a nie rozpaloną do szału dyspozycję uczuciowo-pożądawczą. W akcji bojowej może z męstwa pójść podnieta wzruszenia na psychikę uczuciowo-pożądawczą budząc nieustępliwą zawziętość, ale źródło mocy będzie w tym wypadku mimo wszystko u góry, gdzie pali się duch.

Po tych uwagach wstępnych możemy przejść do heroizmu dawnych Germanów pytając się, ile w nim było cnoty męstwa, a ile dyspozycji uczuciowo-pożądawczej, pobudzającej się aż do stanów szału. Na korzyść heroizmu germańskiego przemawia fakt, że Cezar mówi o germańskiej *virtus*. Gdyby jednak Cezar był mógł ująć sprawę z Etyką Nikomachejską w ręku, to by się zapytał, czy „virtus“ oznacza specjalne męstwo w boju, męstwo z narażeniem i ofiarą własnego życia, czy też tę ogólna

moc, jaka się mieści w każdej cnocie. Kto kształcił swoją myśl na Arystotelesie, ten w każdym razie taką różnicę w swym rozumowaniu przeprowadzi. To nie ulega wątpliwości, że bojowa sprawność stała w centrum codziennego życia u dawnych Germanów.

Nie tyle rolnictwo, ile raczej bój żywił mieszkańców Germanii; żywił ich bój, bo w domu panował niedostatek, a niedostatek pochodził z lenistwa i z celowo przeprowadzonej organizacji własności ziemskiej: zmieniano co rok działy ziemi między członków danej gromady, by się nie przywiązano bardziej do pługa niż do miecza. Kiedy bieda panowała w sąsiedniej Galii, jej mieszkańcy górowali dzielnością nad Germanami; ale kiedy Galowie urośli w bogactwa a u Germanów trwała dawna bieda, dzielność germańska zaczęła górować nad galijską i zagony niszczące szły z prawego brzegu Renu na lewy, a nie na odwrót. Bój żywił dawnych Germanów, bo w ich domach utrzymywała się dawna bieda. Tacyt tłumaczy biedę germańską, sięgając bardziej do źródeł obyczajowych niż do organizacyjno-społecznych. Niechętnie przystępował mieszkaniec Germanii do pracy, a natomiast chętnie polował, przyjmował gości i oddawał się grze w kości. Tak dalece nie umiał gospodarz opanować swej namiętności, że jako stawkę w grze w kości tracił nieraz majątek, dzieci, żonę, a nawet własną wolność. Liche świadectwo o swym charakterze wydaje ten, kto w pewnej chwili oświadcza się za namiętnościa przeciwko własnej wolności, zrzekając się jej, jako przegranej w hazardzie. Wśród zabaw rodziły się także spory, które kończyły się nieraz krwawymi rozprawami. Różnice zdań rozstrzyga namiętność przez miecz, a nie przez rozumowanie. Namiętnością raczej niż rozumowaniem kierował się mieszkaniec Germanii, i dlatego żywił go bój i zatracała się jego wrażliwość moralna. Nie był — według Cezara — u Germanów infamisem ten, kto dopuszczał się łotrowstwa na ziemi innego szczepu. Nie był tak dalece infamisem, że łotrowstwo łatwo było uniewinnić nawet tylko potrzebą wprawy bojowej i obroną młodzieży przed nudą. Kiedy św. Tomasz w Sumie teologicznej odpowiadał sobie na pytanie, czy u wszystkich ludzi istnieje to samo prawo na-

turalne, oświadczył, że istnieje dla przeważnej części, a nie istnieje w świadomości niektórych tylko jednostek czy szczepów. Jako przykład zatracenia wrażliwości moralnej w sprawach zasadniczych, cytuje świadectwo Cezara z „De bello Gallico“, cytuje na pewno z przykrością, bo przecież jego babka ze strony ojca była siostrą Fryderyka Rudobrodego. Moralistę interesuje sposób, w jaki św. Tomasz tłumaczy tego rodzaju niewrażliwość moralną. Pochodzi ona albo z nieokiełznanej pasji, albo z zaciągniętego nałogu, albo wreszcie z obciążonego z natury temperamentu. Zagadnienie to staje w jaśniejszym jeszcze świetle, kiedy przypomnimy, że św. Tomasz wskazuje na te same źródła mówiąc na innym miejscu o paroksyzmach okrucieństwa. Dawnych Germanów żywił bój, przytępiając u nich stopniowo wrażliwość na obcą krzywdę. Można narażać swe życie zarówno wtedy, kiedy się dopuszcza łotrowstwa, jak i wtenczas, kiedy się broni idei, którą się ceni nad własne istnienie. Zapewne można i należy mówić o heroizmie Germanów, kiedy ich prowadził Arminiusz przeciwko legionom Varusa, by obronić wolność Germanii przed zaborem rzymskim. Ale o infamii należy chyba mówić wówczas, kiedy chodzi o czyste *latrocinium.* Dodajmy tylko jeszcze to, że infamisem stawał się u Germanów ten, kto przyrzekł naczelnikowi udział w jakiejkolwiek wyprawie zbrojnej, a potem starał się z niej wycofać.

Przypatrując się z bliska tym obyczajom Germanów, powiedział Cezar w ataku niechęci o pewnych ich szczepach, że są z urodzenia i bojownikami i łotrami (De bello Gallico-lib. VI c. XXXVII). Zestawmy ze świadectwami Cezara to, co autor Vita Caroli Magni powiedział o pogańskich jeszcze Sasach, a zmieni się może nieco nasze zdanie o stosunku Karola W. do nieustępliwych swych wrogów. Zdaniem biografa łamią i bezczeszczą Sasi w sposób bezecny przykazania boskie i ludzkie. Jeżeli przyznamy, że także u Sasów napad rabunkowy na sąsiada nie sprowadzał na sprawcę infamii, to zrozumiemy, że Karol W. chciał wreszcie skończyć z saksońskimi zagończykami. To tylko trzeba przyznać, że w kapitularzu paderbornskim Karola W. trudno pogodzić ze sumieniem chrześcijańskim decyzje,

które nakazują Sasom przyjęcie chrześcijaństwa pod grozą najsurowszych represji.

Założywszy, że cześć niezachwiana dla niektórych wartości jest drugą cechą heroizmu, poszukamy u starożytnych pisarzy świadectw na to, co Germanie otaczali najwyższą swą czcią.

Rozróżnijmy pomiędzy jednostkami własnego plemienia i plemienia obcego. W własnym swym plemieniu czcili Germanie na pierwszym miejscu swych naczelników; czcili ich przede wszystkim dlatego, że oni prowadzili ich do boju, a bój ich przede wszystkim żywił. Toteż infamisem stawał się ten, kto raz przyrzekł naczelnikowi. że pójdzie z nim na wyprawę, a potem słowa nie dotrzymał. Czczono w obrębie szczepu wszystkich zdolnych do noszenia broni poczynając od młodzieży a kończąc na tych, którzy do wieku sędziwego dopiero się zbliżali. A jeżeli komu starość pobieliła już głowę, czczono go jeszcze wyżej dlatego, że na zebraniach mógł służyć mądrą radą opierając się na długoletnim doświadczeniu. Biada jednak było i mężczyznom, i kobietom, jeżeli się przeciągała ich starość, gdyż ani bój, ani praca gospodarska nie mogła ich użyć i dlatego czekała ich poniewierka, z której było wyjście tylko przez samobójstwo (De Vries). Jednostki z obcych plemion były dla dawnych Germanów świętością nietykalną (Cezar — De bello Gallico — lib. VI c. XXIII). Ta sama jednostka traciła jednak swój charakter świętości wróciwszy do własnego domu i własnego plemienia, bo nie stawał się infamisem ten, kto zbrojnie napadał na sąsiada. Czcił Germanin swoją żonę bez względu na to, z jakiego pochodziła szczepu. Ale gorszy się Cezar tym, że dwudziestoletniej kobiecie odsłaniano bez wszelkiego wstydu wszystkie tajemnice życia. Czcił wreszcie Germanin dobre imię swojej rodziny, czyli własną swą krew. Kto się bez szacunku dotknął jego krwi rodzinnej, ten musiał płacić własną krwią, dopóki żył którykolwiek z jego krewnych.

Pogrążona w ciągłych marzeniach o coraz nowych bojach myśl germańska nie orientowała się w związkach, jakie istnieją między poszczególnymi nakazami moralnymi i nie wgłębiała się w racje, które uzasadniały taki lub inny przepis. Nie ro-

zumieli dawni Germanie, że dane słowo może obowiązywać tylko wtenczas, kiedy się przyrzekało udział w sprawie dobrej, a nie w łotrowskiej wyprawie. Toteż nic dziwnego, że w sumieniach o zacieśnionym horyzoncie powstawały częste i ostre konflikty, które zwłaszcza w poezji wypowiadały się z olbrzymim patosem.

Czcił wreszcie Germanin swoich bogów. Także i nam trzeba do germańskiej mitologii zasadniczo z czcią w duszy przystępować, gdyż mimo wszystko chodzi tu o szczyty, do których dusza germańska jak każda inna się podnosi. Przestrzegał papież Pius XI misjonarzy przed pomiataniem wierzeniami jakichkolwiek pogan. Hasłem współczesnego misjonarza było to, żeby szanować wszelkie przekonania religijne i w pracy duszpasterskiej, i w badaniach naukowych. Bez czci dla materiału religijnego i bez zmysłu naukowego postępuje ten, kto w wierzeniach religijnych umie dojrzeć tylko najniższe stopnie myślenia, tracąc wrażliwość na przejawy kiełkującej myśli filozoficznej. Ze czcią dla materiału z zakresu etnologii religijnej i z wszechstronnością umysłu przystąpił do swych badań ks. Wilhelm Schmidt, znakomity badacz religii pierwotnych ludów. Bystre jego oko śledzi, jak pierwotny człowiek mimo swej wybujałej wyobraźni podnosi się stopniowo do coraz wyższej abstrakcji i szuka wytłumaczenia rzeczywistości, kierując się mniej lub więcej uświadomioną ideą przyczynowości. Mówiąc o mitologii germańskiej załatwia się jej zasadnicze zagadnienie zbyt powierzchownie, kiedy się apodyktycznie oświadcza, że w niej po prostu personifikowano siły przyrody. Znamy czyste, martwe personifikacje z niektórych utworów poetyckich i wiemy, że takich oschłych schematów wcale nie ma w mitologii germańskiej. Także germańska myśl szukała poza procesami przyrody jakichś stałych przyczyn, w których by można dojrzeć jakiś sens, jakąś myśl. Ponieważ ze sensem i myślą działa na ogół człowiek, przedstawiano sobie, że poza przyrodą we wszelkich jej postaciach istnieją wyższe istoty, które myślą i działają jak człowiek, jak jeden z Germanów. Rodzaj życia zacieśniał zainteresowania dawnych Germanów w wielkiej mierze do celów biologicznych, doprowadzając do

tego, że w ich mitologii interesy biologiczne olbrzymią odgrywają rolę. Ponieważ boje żywiły dawnych Germanów, więc też boje przeniosły się z ziemi germańskiej w świat ziemskich i nadziemskich bogów.

Dzielność bojowa i cześć dla pewnych wartości obowiązuje zarówno bogów jak i ludzi. Skoro jednak bogowie górują nad ziemskim człowiekiem, więc też wszystko, co w przyrodzie jest wielkim i pożytecznym, ręce ich ukształtowały.

Powiada Cezar, że dawni Germanie zaliczali do liczby bogów tylko te istoty, które dostrzegali własnymi oczyma i z których szedł jakiś dotykalny, doraźny pożytek; do bogów zaliczali zatem słońce, księżyc i wulkan. Od ciał niebieskich przeszli jednak Germanie do wytworów swej wyobraźni. Znajdzie się w tej mitologii i czynniki myślowe i wyobrażeniowe i uczuciowe. Myślowe pozostaną zawsze najszlachetniejszym pierwiastkiem w swej różnobarwnej tkaninie, bo niewprawny jeszcze i pierwotny umysł dawał sobie tam jakąś odpowiedź na najwyższe pytania. Uderza nas to, że na czele rzeszy bogów znajduje się przecież najwyższy Odin, podbija to, że Odin traci nawet jedno oko, byleby pić ze źródła Mimiego napój mądrości. Ale dziwi nas to, że także Odin kłamie i musi się posługiwać czarodziejskimi środkami, by przeprowadzić swe zamysły. Szerzej rozrósł się w mitologii germańskiej pierwiastek fantazyjny. Dzisiejsza psychologia głębinowa zwraca uwagę na fakt, że człowiek w swych marzeniach sennych i obiektywacjach wyobrażeniowych wypowiada to, co mieszka jako uczucie na dnie jego duszy. W ten sposób mają się także w mitologiach wypowiadać najgłębsze tęsknoty i życzenia narodu, które dany mit stworzyły. Jeżeli tak, to w mitologii germańskiej od góry aż do dołu, od Odina aż do ostatniego olbrzyma czy olbrzymki nosi wszystko broń i bez broni żyć nie może. Odina uznano na pierwszym miejscu za boga wojowników, bo bój żywił Germanów i z boju w dalszym ciągu żyć pragnęli. Ich dążność do bojowej mocy i przemocy wypowiedziała się szeroko w pieśniach Eddy i gdzie indziej. Nawet Thor, dobrotliwy Thor, używa swego młota częściej jako oręża aniżeli jako narzędzia pracy. Walkirie wypełniały wallhalię i ziemię, by być wszę-

dzie, gdzie toczył się bój. W całym wszechświecie, w świecie bogów i ludzi, pracują jakieś metafizyczne, burzycielskie siły, które mają wciągnąć w przepaść chaosu samego nawet Odina.

Chociaż świat bogów tworzy jedną wielką rodzinę, to jednak zdarzają się w niej wypadki obelg, o jakie trudno na ziemi. Wystarczy z Eddy przeczytać spór Lokiego z germańskimi niebianami, by się przekonać, o co bóg bogów oskarżał w germańskiej wyobraźni.

Tacyt

Więcej rysów aniżeli Cezar, wprowadził Tacyt do fizjognomii dawnych Germanów. Nie będziemy wprowadzali rozmaitych szczegółów tacytowskiej Germanii, bo nam chodzi o zagadnienie heroizmu, a tylko powiemy, że w etyce germańskiej można rozróżnić dwie części, z których jedna odnosiła się do życia rodzinnego, druga do życia wojennego. Z etyki życia rodzinnego wystarczy nam przypomnieć, że zdaniem Tacyta, dobry obyczaj doprowadzał u Germanów do daleko lepszych wyników aniżeli gdzie indziej prawo państwowe, *leges*. Więcej nas tutaj interesuje druga część etyki, która z wojny się rodziła i do wojny się zwracała. Próżniakiem i niedołęgą u Germanów był ten, kto szukał zarobków przez twardą pracę i w pocie czoła, a nie przez oręż (C. cap. 14). Ziemią i gospodarstwem zajmowali się tylko słabi, tylko kobiety, dzieci, starcy i ludzie niewolni, a wolny człowiek z bronią w ręku albo polował na zwierza, albo brał udział w wyprawach na sąsiednie szczepy, by zdobyć dla siebie potrzebny do życia łup. Ponieważ wyprawy pojedyncze narażają na rychłą zagładę, organizowano wyprawy łupieskie w wielkim stylu, gdzie stawał na czele władca lub wódz. Jeżeli własny szczep nie prowadził przez czas dłuższy wojny, młodzież szlachecka zgłaszała się z bronią w ręku tam, gdzie wojna się toczyła, byleby władać orężem i zbierać bogate łupy. Siłą rzeczy naczelnik wyprawy zajmował wyjątkowe stanowisko w opinii orszaku, który mu towarzyszył. Hasłem było to, żeby przywódca wyprawy górował męstwem nad wszystkimi uczestnikami, a wszyscy uczestnicy w męstwie mu dorównywali (C. cap. 14). Każdy

z członków orszaku chętnie przenosił własne przewagi bojowe na przywódcę, byleby jego osoba rosła w chwałę i znaczenie (ibidem). Ponieważ przywódca nie miał stałych dochodów, ograniczał się do tego, że towarzyszom broni wyprawiał uczty i rozdawał między nich podarki zdobyte w czasie wypraw łupieskich. Krwawe napady szczepu na szczep przybierały nieraz potworne rozmiary. Opowiada Tacyt, że szczep Brukterów został wycięty w pień przez Chanawów i Angriwariów (penitus excisi. cap. 33). Nie było w tym nic dziwnego, skoro w domu panowała notoryczna bieda wskutek lenistwa mężczyzn i przyjętej zasady. że próżniakiem i niedołęgą jest raczej ten, kto się trudzi i poci. Za wyjątkowe zjawisko w świecie germańskim uważał Tacyt Chauków, którzy postępowali przeciwnie niż reszta ich pobratymców, bo nie żyli z wojny, lecz z uprawy ziemi i własnej pracy. Jeszcze ważniejsze u nich było to, że nie zaniedbywali ćwiczeń orężnych, byli zawsze gotowi do boju, górowali nad innymi, lecz nikomu nie czynili krzywdy (G. cap. 35). Skoro jednak na ogół szczepy germańskie żyły z zorganizowanego łotrowstwa na ziemiach sąsiada, zawiązywała się silna solidarność między towarzyszami wyprawy, a jeszcze silniejsza między nimi a wodzem, gdyż on prowadził ich do łupu i zapewniał im podstawę życia na krótszej drodze niż ta, którą kroczy praca w pocie czoła.

Z wojny wyrastała etyka germańska i do wojny się zwracała. Toteż naczelne jej wartości z wojną najściślejszy posiadają związek. Z etyki wojennej zanotowanej przez Tacyta można wydobyć cztery główne myśli. Pierwszą niech będzie cześć i wierność nieograniczona dla wodza orszaku, gdyż on żywi wszystkich jego członków. Bywało jednak u Germanów także inaczej. Notuje Tacyt wielce kompromitujący dla nich fakt, że w Szwecji król Suijonów nakazał wszelką broń zamknąć w arsenale a straż jego oddał niewolnikom, a nie rycerstwu, bo jemu widocznie nie ufał. Drugą myślą niech będzie ta, że wojowie germańscy mieli również nieograniczoną cześć dla swego męstwa, przeciwstawiając mu hańbę tchórzostwa. Na trzecim miejscu umieścimy objaw, że poszczególni rycerze usiłowali naśladować szczerość swego wodza otwierając na oścież swój dom

dla gości. A jeżeli w nim nie stało zwierzyny i miodu, przeprowadzali ich bez skrupułu do domu sąsiada. Gość czuł się bezpiecznym u swego gospodarza i był przekonany, że go żadna nie spotka krzywda. Na końcu wspomnimy o tym, że łupieskie wyprawy i wojny doprowadzają do okrutnego rozlewu krwi, a krwawa krzywda rodzi nienawiść w rodzinach, skąd śmierć wyrwała walecznego woja.

Między tymi trzema myślami kierowniczymi w etyce germańskiej zachodziły nieraz gwałtowne kolizje. Ale ich rozwiązanie nie zajmowało zwykle wiele wysiłku i czasu, bo gdzie do zajęć publicznych i prywatnych wchodzono z orężem w ręku, tam likwidowano doraźnie wszelką trudność. Wszystkie te trzy myśli wskazują nam także wyraźnie, dlaczego zarówno u Cezara jak i u Tacyta infamisem był tylko ten, który opuszczał wodza łupieskiej wyprawy, a nie ten, kto łotrował na obcej ziemi. Jeżeliby było prawdą to, co mówi psychologia głębinowa, że w mitologiach wypowiadają się duszne pragnienia, to dla germańskiej duszy byłoby to świadectwo zmysłowego znieprawienia, bo nie dosyć bogom rozpusty w własnej zagrodzie, skoro zapędzają swe partnerki w ciała zwierzęce. Zdziwiony tym wszystkim umysł pyta gorączkowo, gdzie się tam podziała tak szeroko rozsławiona cześć, cześć dla pierwiastka boskiego i ludzkiego. Znajdują się w mitologii germańskiej materiały, z których Essajas Tegnet mógł wysnuć piękny swój poemat, ale znajdują się tam także inne, wobec których wraca uparte pytanie, gdzie się podziała cześć dla bogów i ludzi. Jak można popełniać łotrowstwo zapuszczając łupieskie zagony w obcą ziemię, tak można popełniać łotrowstwo duchowe, brudząc swą wyobraźnią to, co boskie.

Niedolą dla germańskich szczepów było to, że nie potrafiły tak, jak starożytna Grecja wydać ze siebie na czas, głębokiej, zorganizowanej myśli filozoficznej, któraby krytycznie naświetlała to, co tworzyła roztęskniona wyobraźnia. W miarę jak w Grecji podnosiło się słońce filozofii, bladły kolory dawnego mitu. Miała grecka myśl filozoficzna wielkie zaufanie we własną moc i dlatego bardzo rychło zwróciła się do metafizyki i teodycei. Od Anaxagorasa aż do neoplatończyków myśl grecka

jak igła magnetyczną wskazywała ciągle na Boga, jako na naczelne zagadnienie metafizyczne. Toteż nic dziwnego, że Klemens Aleksandryjski w pewnej chwili ośmielił się powiedzieć, że filozofia przygotowała Hellenów na przyjście Chrystusa tak, jak Żydów przygotował na nie Zakon. Weźmy do rąk „Wyznania" św. Augustyna, a raz po raz spotkamy tam wybuchy radości wobec tego, że Logos chrześcijański ma jakiś, choćby słaby odpowiednik w Logosie platońskim. Takiej myśli filozoficznej wczesna dusza germańska ze siebie nie wydała, a miała się do filozofowania rozbudzić dopiero wówczas, kiedy ją dotknął chrzest i dotknęła zachowana w klasztornych rękopisach grecka filozofia bytu. Dopiero po tym podwójnym namaszczeniu zdołała się germańska dusza rozbudzić do tej myśli, jaką podziwiamy w wiekach średnich, u św. Alberta W., a choćby u wynoszonego dzisiaj pod gwiazdy mistrza Eckharta. Skoro jednak nad germańską ziemią zapaliło się słońce filozofii, przybladły kolory jej mitologii, z jakiej na nowo chciało by się budować germański świat.

Jak wszędzie, tak i wśród ludów germańskich świat bohaterów wystąpił w najsilniejszych kolorach wtenczas, kiedy się do niego zbliżył pieśniarz, który umiał znaleźć powinowactwo między heroizmem ludzkim a światem bogów. Inaczej przedstawia się stosunek ludzkiego heroizmu do świata bogów w starych pokładach Eddy, inaczej w tradycji Gotów, inaczej wreszcie w dwóch wielkich i tak odrębnych poematach, pieśni o Nibelungach i pieśni o Rolandzie.

W Eddzie odzywają się wyłącznie pogańskie głosy bez pogłosów chrześcijańskich, tak iż możemy z niej wywnioskować, jak sobie pieśniarz przedstawiał stosunek heroizmu do boskiego ideału. Wystarczy przypatrzeć się dwom cyklom pieśni z Eddy, cyklowi o Helgim i cyklowi o Brunhildzie i Gudrunie, by się przekonać, że bogowie germańscy wprowadzają raczej zamęt w żyjące na północy szczepy, aniżeli jakąkolwiek harmonię i poryw w górę.

Porównajmy ze sobą ustalone dla świata bohaterskiego przykazanie z tym, jak faktycznie toczyły się dzieje bohaterów. Przykazania znajdują się w pięknym dialogu między Walkirią

a Zygurdem. Ujmiemy zawartych tam 11 przykazań w cztery oddzielne grupy:

I. Jak w innych tak i w pierwszej grupie przykazania posiadają w całości formę przeczącą: 1) nie popełniać żadnego bezprawia w stosunku do swych krewnych, 2) nie łamać nigdy zaprzysiężonych obietnic, 3) nie ufać przysiędze spadkobierców w rodzinie, jeżeli się zabiło ich ojca lub brata, nie ufać nawet wtenczas, gdy przyjęli dobrowolnie odszkodowanie, gdyż nie rychło giną nienawiść i gniew, 4) gdy grozi zemsta, lepiej spotkać się zbrojnie w otwartym polu, aniżeli ginąć od ognia we własnym mieszkaniu.

II. Z pierwszą grupą łączy się wewnętrznie druga: 1) nie wiedź sporów z głupcem na publicznych zebraniach, 2) nie rób też tego z pijanymi wojami, bo cię spotka zła przygoda lub śmierć, 3) nie zadrażniaj wiernego przyjaciela, gdyż inaczej niedługo trwać będzie twe życie i straszna zagrozi ci śmierć.

III. Osobną grupę stanowią przykazania regulujące stosunek do kobiet: 1) nie wstępuj do domu przydrożnej wiedźmy, chociażby zapadała już noc, bo wiedźma stępi twój miecz i odwagę, 2) jeżeli spotkasz strojną i piękną dziewczynę, ani ją całuj, ani w myśli ją noś, 3) nie zwódź żadnej kobiety, ani dziewczyny, ani do złego ją kuś.

IV. Ostatnią grupę stanowi jedno jedyne przykazanie; każe „zmarłych grześć".

Stwierdźmy, że innych przykazań w Eddzie nie spotykamy, z wyjątkiem jednego, pierwszej pieśni o Heglim, który odzywa się tak: prawdę mówić Wikingom przystało. Najpierw przecieramy oczy, nie widząc, żeby gdziekolwiek zjawiła się cześć dla tego, co na cześć zasługuje w jakimkolwiek przykazaniu, a natomiast stwierdzamy jedno, stwierdzamy to, że poza trzema pierwszymi grupami tai się widmo zemsty, zrodzone z wylęgłej w ukryciu nienawiści. Także zemsta nie pojawia się jako przykazanie, lecz jako straszna podświadoma lub uświadomiona siła, która pragnie zniweczyć każdego przeciwnika.

Z dziedziny przykazań przejdźmy do świata rzeczywistego, by się przekonać, jak w nim przykazania się ucieleśniają. Zwrócimy w nim uwagę: 1) na najświętsze przykazanie, 2) na naj-

silniejszą namiętność, 3) na odpowiednik greckiej Moiry czy przyznaczenia.

Najświętszym przykazaniem było chyba to, które nakazywało dotrzymać raz zaprzysiężonego przymierza. Przykazania można zachować szczerze i bezbłędnie, albo też po faryzejsku je omijać. Czy szczerze i bez zastrzeżeń zachowali swe najświętsze przykazania bohaterowie u Eddy, przykładem niech będzie król Gunnar i jego bracia w stosunku do Zygurda. Ślubowali mu przyjaźń, ale namowa i namiętność skłaniały ich do zdrady. Namawia najpierw Gunnar swego brata Hogniego, by zabił za złoto Zygurda, ale ten zabić nie chciał, bo ślubował przymierze. Rozpoczyna się więc faryzejska narada: nie ślubował przymierza trzeci porywczy ich brat, a więc on powinien zabić Zygurda. Zabił z ich namowy, lecz sam nie ślubował, więc spokojnym pozostało faryzejskie ich sumienie. Tak umiano zachować najświętsze przykazanie zaprzysiężonego przymierza.

Powiedzieliśmy, że w Eddzie pojawia się zemsta, nie jako przykazanie, lecz jako krwawe widmo, zrodzone z utajonej w sercu nienawiści. Zemsta, krwawa zemsta panuje i w cyklu pieśni o Helgim i w cyklu o dwóch potwornych postaciach Brunhildzie i Gudrunie.

Kiedy się czyta pieśni obydwu cyklów, stwierdza się, że germański bohater z Eddy żył mordem i zemstą. Z cyklu Helgiego, brat bohatera i sam bohater Sinfjotli zabił dwóch przyrodnich swych braci, ale o wiele, bardzo wiele przewyższył go sam Helgi, siejąc zgrozę w dwóch swych zatargach. Najpierw zabił Hundinga, a gdy synowie zabitego domagali się od niego okupu, wydał im bitwę, w której wszyscy wyginęli. Silniej odezwała się zemsta w konflikcie między Helgim a rodziną Hegniego. Chciał Hegni wydać córkę Sygrunę za Hodbroda, syna Granmara, ale dziewka zwróciła się o pomoc przeciw ojcu do Helgiego, ofiarując mu za to swą miłość. W krwawej bitwie z Helgim giną Hegni, syn jego Bragi, oraz nieszczęśliwy Hodbrod. Niczego dotąd nie nakazywała żadna zemsta, ale zemsta miała się rozpocząć po tragicznym wyniku bitwy, bo pozostały przy życiu syn Hegniego Drage, składa ofiarę Odinowi, by mógł pomścić na Heglim śmierć ojca i brata. Odin daje Dragowi

własny swój miecz, którym przebija serce spotkanego w lesie Helgiego. Z zemsty rodzi się zemsta, jak z nienawiści nienawiść. Za śmierć męża mści się Sygruna, rzucając straszne przekleństwo na głowę brata. Brat na wszystko znajduje tylko jedną wymówkę, wskazując na Odona, jako na tego, co przez spory rozrywa każdy szczep germański (Druga pieśń o Helgim).

Więcej nienawiści, więcej zemsty i krwi pojawia się w cyklu pieśni o Gudrunie. Pierwsza zemsta spadła na Sygurda, bo ją zrodziła podwójna nienawiść: jedna zrodzona w sercu Brunhildy, druga w sercu trzech jej braci. Mści się Brunhilda za to, że jej nie poślubił, mszczą się bracia, mimo zaprzysiężonego przymierza, bo drażni chciwe ich dusze Sygurdowe złoto. Drugiej zemsty dokonał brat Brunhildy Atli, na zabójcach Sygurda. Trzecia zemsta miała spaść na Atliego z rąk własnej jego żony, co chciała mścić zabitych przez męża jej braci. Zemściła się jak nikt inny nie zemścił się na świecie, bo zanim zabiła męża, zgładziła zrodzonych z nim dwóch synów i podała mu w potrawie ich serca. Czwarta zemsta miała spaść z innych dwóch synów Gudruny na głowę Jormunreka za to, że rozkazał Swinhildę końskimi rozdeptać kopytami.

Za trzema grupami przykazań przeznaczonych dla germańskich bohaterów północy kryło się groźne widmo zemsty zrodzonej z tajnej w sercu nienawiści. Co się poza przykazaniami kryło, to się wcieliło w całej swej grozie w strasznych rzeziach między szczepami a szczepami, królami i królami, budząc grozę w duszach dawniej i dzisiaj.

W rzeziach i ponad rzeziami, ponad każdą zemstą, unosi się coś w rodzaju zimnego fatum, coś w rodzaju Moiry, z tą tylko różnicą, że tam w Grecji, w tragicznej rodzinie Lajosa dokonuje się wszystko bez swobody decyzji bohatera, a tu bohaterom nienawiść wlewa się w każdą ich myśl i w każde ich postanowienie, że od winy wymówić się nie mogą. A jednak od winy się wymawiają, bo wszystkim Nony utkały najpierw przędzę ich życia. Los odmówił Brunhildzie ślubów Sygurda. Los skazał ją na udrękę bez końca, los zdaniem Hogniego sprawił to, że Brunhilda narodziła się, by zawsze i ciągle tworzyć tylko zło. Nad ludzkimi dziejami unosi się nie jakaś Moira

niezbadana, lecz sam Odin, co przez swary germański rozsadza szczep.

Zjawiają się w Eddzie przejawy głębokiego ludzkiego uczucia, zwłaszcza w sercu kobiety dotkniętej przez cios. Niezrównana jest scena rozmowy Gudruny z germańskimi bohaterkami, co równie cierpiały jak ona. Nie chodzi jednak o poszczególne sceny, ale chodzi o to, czy z tego, czym żyją bohaterowie Eddy, można stworzyć podstawy istnienia dla społeczeństwa XX w. A jednak ją stworzono i stworzono, wprowadzając w dzisiejszy świat tę samą co dawniej nienawiść i zemstę, ten sam co dawniej rozlew krwi nie tylko między narodem i narodem, lecz także wśród synów tej samej ojczyzny.

Przeniesiemy się teraz w świat, którego ludzie — przynajmniej częściowo — wzięli w swą duszę charakter chrztu św. Przeniesiemy się do państwa rzymskiego, pod którego wałami stanęły szczepy gockie, by się dostać do bogactw, zebranych w dwóch jego stolicach: w Bizancjum i Rzymie. Cezar i Tacyt pozostają dla nas nadal źródłami historycznymi, ale do nich dołączą się nowe, dołączą się kroniki, które zostawili Ammianus Marcellinus, Kassiodor (zaginiona), Jordanes, Priscus, Paulus Diaconus, Procopius, Saxo Grammaticus, Ananymus Valesianus i inni, a zamiast Eddy, z wyjątkiem jednego wypadku, posłużą nam inne rapsody bohaterskie. Kroniki i poetyczne utwory krzyżują się niejednokrotnie ze sobą, tak że kronika wchłania w siebie treść fikcyjną poety, a poeta sięga po materiał do kronik, by go najdokładniej przerobić, nie licząc się ani z chronologią, ani z miejscem, ani nawet czasem ze zdarzeniami, podstawiając czasem zamiast całych narodów poszczególne jednostki, by je wprowadzić jako aktorów w stworzoną przez siebie fikcję. Mimo wszystko potrafimy i z poetycznego zmyślenia i z kronikarskiej prawdy wydobyć to, co dla nas najważniejsze, potrafimy wydobyć ducha gockich szczepów, przypuszczających szturm do rzymskich szańców.

Drogi, którymi szły rozmaite szczepy wschodnio-germańskie, podają historycy i to nas tutaj mniej interesuje. Interesuje nas natomiast pytanie, czy kontakt wschodnio-germańskich szczepów z chrześcijaństwem wpłynął na ich duszę czy nie.

Żeby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba na czoło wysunąć fakt tragiczny i dla Kościoła, i dla germańskich szczepów. Kiedy cesarz Walens wydzielał Wizygotom na Bałkanach nowe siedziby, pokierował sprawami tak, że z chrześcijaństwem zapoznali się przez biskupa wizygockiego Ulfilasa, który już od pewnego czasu był zwolennikiem Ariusza. Ariusz, jak wiadomo, zaprzeczał bóstwa Chrystusowi twierdząc, że jest tylko stworzeniem, chociaż tak bardzo od wewnątrz zbliżył się do Boga, iż został uznany za Jego Syna. Jaka była istotna myśl Ariusza, nie może mieć wątpliwości ten, który zna symbol wiary św. Atanazego, gdzie najwyraźniej się czyta o Synu Bożym: *Deum de Deo, lumen de luminae, genitum non factum, consubstantialem Patri.* Wgłębiwszy się w treść myśli ariańskiej, dostrzega się w niej nie tylko błąd chrystologiczny, lecz i postawę antytrynitarską. Stwierdziwszy ten fakt, przypomnimy niesłychanie ważne zdanie Jordanesa, który pisał swą kronikę z myślą o wielkiej chwalbie historycznej dla Gotów, bo sam z Gotów pochodził; przypomnimy jego wyraz żalu, że Goci przyjęli raczej arianizm, aniżeli chrześcijaństwo. Takie przeciwstawienie chrześcijaństwa i arianizmu budzi w duszy pewną trwogę, którą trzeba przezwyciężyć, żeby zapytać, czy Goci byli naprawdę chrześcijanami, czy przynajmniej w dalszych generacjach w swej postawie antytrynitarskiej przyjmowali ważnie chrzest, którego się udziela w imię Ojca, i Syna, i Ducha św. Wiemy, że i poganin ważnie chrzci, jeżeli wymawiając formułę chrztu chce spełnić to, co chce spełnić Kościół w swym akcie. Arianie stanęli w opozycji do określonego już dogmatu na soborze nicejskim i w tej opozycji duchowej chcieli wejść w społeczeństwo chrześcijańskie. Trzeba by znać formułę chrztu św., jakiej używali, i ducha, w jakim się ten akt spełniał. Ale odpowiedź na ten akt nie jest sprawą jakiejś nietolerancji, lecz sprawą dogmatyczną, gdzie się rozstrzyga to, czy w duszę Gotów wchodził przez tyle wieków naprawdę charakter sakramentalny, gdyż inaczej byliby tylko zwolennikami myśli zawartych w Ewangelii, o ile oczywiście jej treścią się przejęli. Dla naszego zagadnienia jest to sprawa niesłychanie ważna, bo dla kogo chrzest nie jest pustą formułą, ten wie, że za charakte-

rem sakramentalnym idzie łaska, za łaską miłość wlana jako płomień rozpalający duszę do życia chrześcijańskiego.

Przypomnijmy tu także uwagę, jakąśmy podali już poprzednio, przypomnijmy, że Germanie nie wytworzyli myśli filozoficznej ze siebie; nie wytworzyli jej także w swym pierwszym kontakcie z rzymskim społeczeństwem. A już bardzo znamiennym jest to, że pierwszy katolicki perypatetyk Boecjusz w więzieniu pisał swoje „De consolatione philosophiae" i zmarł przedwcześnie skazany na śmierć przez największego Wizygota Teodoryka W. Jeżeli ani charaktery sakramentalne, ani myśl filozoficzna, refleksyjna, nie hamowały impulsów germańskiej krwi, to rozumiemy, że żyli nadal wschodni Germanie tak, jak Germanów w ogóle opisuje Cezar lub Tacyt. Szlakami krwi znaczyli swe pochody na Rzym lub na Ravenę. I nie inaczej jak za Tacyta, jeden szczep wybijał drugi niemal do nogi. Zwycięzcy Longobardowie wycięli w pień ludność Gepidów. Wizygoci po bitwie pod Adrianopolem obcinali w szale zwycięskim spokojnym wieśniakom spracowane ich ręce. Gejzerych, król Wandalów, odsyła Teodorykowi jego córkę, a swoją synową, z obciętymi uszami i nosem, podając powód, że chciała struć swego małżonka. Książę Winthari, Ostrogot, podbijając szczep słowiański, zabija ich króla i synów królewskich oraz 70 spośród dostojników dla czystego postrachu. Pokonawszy królewicza Gepidów, Thurismod, król Longobardów, ścina swemu przeciwnikowi głowę i z jego czaszki każe zrobić puchar, z którego się będzie spijało wino. Uderza niezwykła zaciekłość Germanów, ilekroć zbliżają się do bram Rzymu, gdzie rezyduje głowa Kościoła katolickiego. W r. 452 potrafił papież Leon W. swoją postawą i namową zawrócić Attylę z jego drogi do Rzymu, ale nie zdołał zawrócić z drogi do Rzymu Gejzerycha, króla Wandalów. Nie zdołał go powstrzymać od rabunku i pożogi. Było kiedyś w Afryce północnej 164 biskupów, ale Wandalowie, wpadłszy w te tereny, urządzili wielką rzeź duchowieństwa, tak iż utrzymały się tylko trzy biskupstwa. Nie trzeba było nosić na duszy swej charakteru sakramentalnego. Wystarczyło trochę myśli filozoficznej starożytnej Hellady, z geniuszu sokratesowego, żeby okrutne swe impulsy zahamować.

Także w świecie germańskim, który według zdania Jordanesa przyjął raczej arianizm niż chrześcijaństwo, trzeba się zapytać, jaką rolę odgrywały w nim przykazania rycerskie, jakie w Eddzie walkiria podaje Sygurdowi. Wysuniemy na pierwsze miejsce to, które się uważa za naczelne, jako takie, które jak jasna gwiazda płonie nad dawną duszą germańską. Zaprzysiężone przymierze i wierność dla władcy rozstrzygają o czystości duszy germańskiej, bo dla tej wierności poświęci ona każdą inną wartość duchową. Ilekroć inne jakieś przykazanie wejdzie z nim w kolizję, powinno mu zatem ustąpić miejsca. Przy pierwszym uderzeniu z Hunnami Ostrogoci nie wytrzymali ciosu i dlatego przyrzekli swym zwycięzcom wierną służbę w zależności. Wskutek tego przymierza znaleźli się Ostrogoci w bitwie na polach katalońskich u boku Attyli, przeciwko bratniemu szczepowi Wizygotów. Konflikty ostrzejsze spotkamy, cofając się wstecz w dziejach Ostrogotów. Niedługo po zawarciu przymierza książę Winthari starał się wyzwolić spod zależności Hunnów i rozpoczął podboje na własną rękę. Ale inna część Ostrogotów, wierna przymierzu, stanęła u boku króla Hunnów, by zniszczyć własną krew. Wybrano zatem wierność dla wymuszonej przez najeźdźcę przysięgi przeciwko zrywowi do wolności, jaki się odezwał we własnej krwi. Cofnijmy się jeszcze o jeden krok wstecz, a spotkamy się z dziwnym przypadkiem konfliktu. Według kronikarzy i zmyślenia poetycznego król Ostrogotów, Ermanarych, ukarał jednego z naczelnych swych wojów za zdradę, a jego żonę za współpracę kazał końmi zatratować. Kara za zbrodnię przeciwko naczelnemu przykazaniu wywołuje w braciach ukaranej żądzę zemsty za rozlaną krew i doprowadza do zamachu na życie króla. Sprawę postawiło się zatem tak, że żądza zemsty sięgnęła ponad naczelne przykazanie. Należało by tu przeprowadzić analizę samej żądzy zemsty i zapytać się, z jakich ona płynie źródeł, bo do zemsty wzywa każda krew bez względu na to, czy pochodzi z serca człowieka, czy z serca drapieżnego zwierza. Arystoteles związałby zemstę z nienawiścią, związałby ją z jedną z dyspozycji uczuciowo-pożądawczych, jakie się rodzą już w niższej psychice zmysłowej ludzi i zwierząt. A potem by

powiedział, że każda tego rodzaju dyspozycja musi mieć rozum i wolę jako regulatora, jeżeli człowiek ma żyć po ludzku. Jeżeli zaś zmysłowa dyspozycja wyzwoli się spod duchowego kierownictwa, rozpoczyna się w człowieku moralny chaos. Każda dyspozycja uczuciowo-pożądawcza może stopniowo przesuwać na swój tor rozum z toru jemu właściwego, wywołując w nim nieprawidłowe myślenie, byleby się stało zadość skłonnościom od dołu. Gdzie się powtarzają tego rodzaju procesy zrodzone ze zmysłowych impulsów, tam rodzą się obyczaje, które oświecona myśl Cezara może nazwać łotrowstwem — *latrocinium*.

Po konflikcie między najwyższym prawem wierności dla władcy, a zemstą rodową za rozlew krwi, przejdziemy do drugiego konfliktu, który się pojawia w kronikach i pieśniach, do konfliktu między godnością a zemstą. Powtarzamy najpierw naszą myśl, że w dialogu Eddy między walkirią a Sygurdem zemsta nie pojawia się jako prawo lub obowiązek, lecz jako siła, która w duszy ludzkiej nie rychło zaśnie, podważając sobą w świadomości moralnej nawet najwyższe prawo wierności. Zemsta występuje w tekście w związku z nienawiścią i gniewem jako siłami, które jakoś nie mogą umrzeć w duszy ludzkiej. Będzie więc dla nas germańska zemsta demoniczną siłą, która się łączy z gniewem i nienawiścią, mogąc w każdej chwili porwać do krwawego czynu.

O gościnności germańskiej najpiękniej napisał Cezar twierdząc, że gość jest dla Germanów osobą świętą, której nie godzi się znieważyć lub gwałtu na niej dokonać (violare). Jednak ich gościnność nie występuje w tablicy przykazań czy rad rycerskich w dialogu walkirii z Zygfrydem, tak że należało by zapytać, czy nie można by mówić o konflikcie między dwoma obyczajami, posiadającymi siły moralne, między godnością a zemstą rodową za rozlew krwi. By sobie tę sprawę wyjaśnić, zaznaczamy, że gościnność i zemsta płyną z dwóch całkiem różnych źródeł, bo gościnność rodzi się u szczytu ducha, a zemsta w nizinach psychiki zmysłowej. Ilekroć rycerz wobec przybysza w imię godności zwalczy w sobie budzącego się demona zemsty, tylekroć kronikarz i pieśniarz razem z bohaterem wyczuwają, że zwyciężył pierwiastek moralny nad demoniczną, brutalną

siłą, która się budzi i wybucha niespodziewanie pod wpływem jakiegokolwiek bodźca.

Podziw budzi w nas zwycięstwo prawa gościnności nad żądzą zemsty w duszy Thurisina, króla Gepidów. Albwin, królewicz longobardzki, zabił mu w krwawej bitwie jego syna, a jednak odważył się na to, żeby przyjść do jego domu spodziewając się, że pod obroną prawa gościnności będzie mógł od Thurisina odzyskać rycerską zbroję i przez to odzyskać prawo do zasiadania z królewskim ojcem u tego samego stołu. Stało się ostatecznie tak, jak się Albwin spodziewał, chociaż nie obyło się bez wybuchów bólu, nienawiści i zemsty. Rozpoczął się cały proces w duszy Thurisina na widok zabójcy syna, siedzącego przy stole tam, gdzie siadał ukochany zabity Thurismode. Od bólu ojcowskiego zapaliły się gniew i nienawiść w duszy drugiego syna Thurisina i w duszach obecnego recerstwa. Do ognia namiętności dolał oliwy Albwin przez obelżywe uwagi, tak iż z zemstą w duszy mieli się już zetrzeć ze sobą Gepidowie z Longobardami. Nad groźną sytuacją zapanował jednak Thurisin, który miał wrażliwsze sumienie niż inni, rozumiejąc, że nie wolno gościa zabijać w swoim domu. Obyczaj zrodzony ze szczytu ducha zwyciężył demoniczną siłę zemsty zbudzonej w nizinach zmysłowego pożądania.

Znamy inne wypadki, gdzie wysoce moralny obyczaj gościnności ustąpił brutalnej chuci zniszczenia przeciwnika. Najwybitniejsza postać spośród Gotów, Teodoryk W. chciał się ostatecznie i osobiście rozprawić ze swym przeciwnikiem Odoakrem. Zaprosił go więc na ucztę do własnego domu i tam położył go trupem. Chuć odniosła zwycięstwo nad nietykalnym obyczajem gościnności. Takie zwycięstwa zła nad dobrem raz po raz pojawią się w dziejach rozmaitych narodów; pojawiają się na przykład u Gerona, który sprosił do siebie książąt słowiańskich, żeby raz na zawsze z nimi skończyć. We wszystkich zacytowanych i podobnych wypadkach działają jako motory mordu te same demoniczne siły nienawiści i zemsty.

Jak demon zemsty budzi się i rozpala pod wpływem różnych bodźców, wskazuje opowieść Pawła Diakona o Rozymundzie, żonie Albwina, a córce Thuriana.

Mniejsza o to, że Albwin zniszczył niemal doszczętnie naród swej żony, że zabił w bitwie jej brata; mniejsza nawet o to, że z jego czaszki kazał zrobić puchar do spijania wina, bo mimo wszystko toczące się wypadki uśpiły demona zemsty w duszy Rozymundy; ale demon zbudził się w chwili, kiedy rozszalały przy uczcie Albwin wezwał samą Rozymundę, żeby wychyliła nalany po brzegi winem kielich z czaszki brata. Zbudził Albwin w żonie demona zemsty, bo namawiał do bezwstydnego czynu i odważył się przez Chrystusa do niego zaklinać. Rozpoczął się w duszy Rozymundy potworny proces, który się musiał skończyć gwałtowną śmiercią Albwina. Nie prawo, nie obowiązek, lecz zemsta jako demon i namiętność doprowadziły do krwawego czynu. Można demona zemsty ubierać w togę prawa, ale bystre oko pod togą dojrzy zawsze działającego demona namiętności.

Konflikt między etyką życia rodzinnego a etyką wyrosłą z wojny i do wojny zwróconą, konflikt między uczuciem rodzicielskim a osobistą czcią, narażoną przez zarzut tchórzostwa, pojawia się w pieśni o Hildebrandzie. Konflikt ten pojawia się w literaturze germańskiej po raz pierwszy, zasługując na uwagę także przez to, że wprowadza silniejsze napięcie psychologiczne i pogłębienie moralne duszy ludzkiej. Jest to także jedyny utwór poetycki, który nam się zachował z bojów germańskich, staczanych w czasie wędrówki ludów, bo wszystkie inne rapsody rycerskie poginęły, utrzymując się tylko jako streszczenia u kronikarzy, chyba że zwrócimy uwagę na pieśń o Hamdirze, która w przeróbce pogańskiej podała rapsod o Ermanarychu.

Przedstawiwszy rozmaite konflikty duchowe i moralne u bohaterów z wędrówki ludów, możemy przejść do kilku ogólnych uwag. Na pierwszym miejscu zanotujemy to, że cztery zasady etyki bojowej, podane już przez Tacyta i uzupełnione przez dwie pierwsze grupy przykazań rycerskich, podanych Zygfrydowi przez Walkirię, przeszły do świata Gotów, kształtując także u nich duszę bohatera. Jeżeli Goci przez nieszczęsny kontakt z arianizmem przyjęli raczej treść Ewangelii, aniżeli charakter sakramentalny chrztu św., to i tak Ewangelia przez całą

swą treść poczyniła głębokie zmiany w ich duszach i światopoglądzie.

Zniknęła najpierw z myślenia gockiego dawna mitologia, która z jednej strony była wyrazem nieuświadomionych nieraz tęsknot duszy germańskiej, a z drugiej strony przez sformułowaną już swą treść duszę tę w dalszym ciągu kształtowała. Odin mieszał ludzkie sprawy na ziemi, doprowadzając rozmyślnie do krwawych konfliktów. A rozpusty i kłamstwa więcej było w świecie bogów germańskich, niż wśród licznych szczepów, które im składały ofiary. Nie zbladły w Germanii kolory mitologii przez własną filozofię, tak jak się to stało kiedyś w Grecji, ale zbladły w chwili, kiedy się spotkały z tekstem Ewangelii, choćby w przekładzie Ulfilasa.

Razem z mitologią zniknęła ze świata wschodnio-germańskiego nielitościwa Moira, która ogarniała bogów i ludzi, zniknęły Norny, germańskie prządki ludzkiego życia, a przez to samo ujawniła się znacznie silniej odpowiedzialność ludzkiej jednostki za własne czyny. Zdawać by się mogło, że ponad ludzki i ponad boski los pojawia się mimo wszystko w poetyckim rapsodzie o Hildebrandzie, gdzie przecież stary germański woj zwraca się dwukrotnie do Boga, do Ojca wszechrzeczy ze skargą na los, który mu się każe bić z własnym synem. Przyznamy najpierw jedno, to mianowicie, że los w pieśni o Hildebrandzie mieści się w obrębie Opatrzności, a nie poza Opatrznością, a potem przyznamy jeszcze to, że Hildebrand stanął wobec sytuacji stworzonej nie tyle nawet przez Boga, ile raczej przez uporną postawę Hadubranda, a ostateczna decyzja miała zapaść ze strony starego woja. Upór swój płaci Hadubrand katastrofą, ojciec rozwiązuje konflikt na swój sposób, zyskując w rapsodzie rycerskim charakter bohatera. Wykształcone na filozofii i myśli chrześcijańskiej sumienie powiedziałoby, że także Hildebrand nie zrobił wszystkiego, by sytuację wyjaśnić i równie szybko przeciął zawikłanie stworzone przez zbieg okoliczności, jak przeciął pasmo życia swojego syna. Z czterech zasad, zawartych w tekście Tacyta, jedne zrodziły się ze szczytu duszy germańskiej, inne z jej nizin, a wszystkie powstały w atmosferze wojennej. W czasie wędrówki ludów

atmosfera wojenna potęgowała się bardziej niż kiedykolwiek, a niziny duszy germańskiej pracowały ustawicznie wobec strumieni krwi, jakie wszędzie płynęły, i dlatego raz po raz pojawiał się u bohatera demon zemsty, który kazał płacić krwią za krew. Już u Tacyta poszczególni wojowie starali się iść w ślady przywódcy orszaku rycerskiego i na swoją rękę zdobywali bogactwa, by swych gości uczcić podarunkami. Już u Tacyta w duszy germańskiej budzi się głód złota, które na tle nędznej sadyby nabierało niezwykle kuszących blasków. Demon poczynał łagodzić drugiego demona, żądza złota poczęła uspokajać żądzę krwi, bo raz po raz wołano już nie: „krew za krew", lecz „złoto za głowę". Nic w tym dziwnego, jeżeli się głębiej wniknie w fakt, że etyka bojowa wyrosła z wojny i do wojny wraca. Próżniakiem i niedołęgą był ten, kto w pocie czoła zarabiał na swoje istnienie, chociaż mógł do celu dojść krótszą drogą, trzymając w swym ręku miecz. Jeżeli komuś było wolno łotrować po obcej ziemi i zabijać jej mieszkańców, by zdobyć ich łup, to wolno było płacić łupem za rozlaną krew. Wszystko wychodziło z tej samej atmosfery wojennej, wszystko nastawiało się na łatwy łup.

Przypatrzeć się wędrówkom szczepów germańskich, a zauważy się, że najpierw domagano się ziemi pod nowe siedliska, a potem na nowym siedlisku żądza złota wskazywała na stary i nowy Rzym jako na komory nieprzebranych bogactw. Zwłaszcza stary Rzym stał się celem tęsknot rozbudzonego u Germanów demona złota. Wizygoci najpierw prosili Walensa o siedziby, a potem rozbijali jego wojska pod Adrianopolem, by z biegiem czasu z Alarykiem pójść na Rzym. Wandalowie pod Gejzerykiem poszli na Rzym, na Rzym wreszcie poszli Longobardzi, chociaż otrzymali najpierw siedziby na Morawach i w Dolnej Austrii, a potem w żyznej Panomii, a jednak poszli na Rzym, bo ich tam wołał demon złota. Trzy razy poprowadził Teodoryk Ostrogotów na łupieskie wyprawy, zapuszczając się aż pod mury Bizancjum, ale od razu zmienił swą postawę, kiedy mu cesarz Zenon wskazał na Rzym, na możliwość strącenia Odoakra. Na Rzym chcieli pójść Cymbrowie i Teutonowie za Mariusza, domagając się uprawnych ziem pod nowe sie-

dliska, ale w rzeczy samej rwał ich nad Tyber demon zgromadzonego tam złota.

Także u ariańskich Gotów nie był infamisem ten, kto szedł na Rzym, byleby miał siłę do jego zdobycia, byleby go nie odstępowali jego wojowie. Krew ludzka była wówczas tanią jak woda i jak woda płynęła wszystkimi strumieniami rzymskiego imperium. Gasły światła zapalone przez tyle wieków kultury greckiej i rzymskiej i zdawało się, że poczynające się mroki prowadzą w ciemną noc ludzkiego nieszczęścia. Ale na tle gęstniejących mroków zjawili się przedstawiciele innego heroizmu, heroizmu bez oręża. Na tle gęstniejących mroków w czasie wędrówki narodów, zajaśniały wielkim blaskiem dwie heroiczne postacie: najpierw św. Ambrożego w Mediolanie, a potem papieża Leona W., obydwie bez oręża.

ROZDZIAŁ III.

DWA SŁUPY GRANICZNE

Twierdzi się (Bouglé), że myśl chrześcijańska sięga do gwiazd, ilekroć mówi o miłości, a należało by raczej pozostać na ziemi, wkroczyć w rzeczywistość społeczną, pójść drogami badań socjologicznych i psychologicznych, by poznać najgłębsze źródła tej siły. Zarzut wydaje się słusznym, gdyż chrześcijaństwo sięga istotnie do gwiazd i do Tego, który jest ponad gwiazdami, sięga do Boga, by ostatecznie z Niego wyprowadzić wszelki obowiązek. Niesłusznym jest jednak zarzut, o ile się sądzi, że stanowisko teocentryczne w myśleniu wyklucza jakiekolwiek badanie naukowe życia ludzkiego. Nawet kiedy chodzi o miłość, myśl chrześcijańska nie odrzuca żadnych badań nad jej istotą, a tylko staje w obronie metafizyki teocentrycznej i dziedziny nadprzyrodzonej dowodząc, że zatraca się główną ideę kierowniczą w myśleniu i działaniu, jeżeli się chce spojrzeć na świat i ludzkie życie ze stanowiska teocentrycznego. Niewiadomo, czy Boga trzeba więcej dla ludzkiej myśli, czy dla ludzkiego serca. O ludzkim sercu myślał Spann, kiedy niedawno temu powiedział, że istnieje jeden wyraz, który budzi jakiś niezwykły dreszcz w duszy milionów, wyprowadzając je od razu z ich wewnętrznych egoistycznych cieśni: wyrazem tym jest „Bóg". Pomyśleć, że ze świata zniknie całkowicie, choćby na chwilę, ten wyraz, a zauważą ludzie, że zgaśnie dla nich słońce i powstanie jednostka przeciw jednostce, grupa przeciw grupie, kultura przeciw kulturze, tak iż wszystko ze sobą się skłóci, pogrążając się w nieopanowanym chaosie. Częściowy przynajmniej chaos i częściowe zaćmienie gwiazd

na ludzkim niebie ideałów i przekonań przynosi wszelka wojna. Dusze głębokie szukają wówczas punktów orientacyjnych, by się wydobyć z mroków i dostrzegają, że ich myśl zwraca się raz po raz do Boga, jak igła magnesu zwraca się do bieguna.

Nie darmo żyła Europa atmosferą chrześcijańską przez dwa tysiące niemal lat, nie darmo jedne jej miliony płonęły chrześcijańską miłością, a inne miliony o tej miłości słuchały i myślały, bo ilekroć pojawiają się wielkie katastrofy społeczne, tylekroć umysły zwracają się do chrześcijaństwa z różnymi pytaniami.

Kiedy po pierwszej wojnie światowej jedni zarzucali chrześcijaństwu, że jego naczelne idee zawiodły, że ono samo zbliżyło się do bankructwa, niezrównany w swej potędze myślowej M. Scheler wołał, że będzie musiał zwrócić się do chrześcijańskiej miłości, kto będzie chciał odbudować z gruzów powojenną Europę. Chrześcijańska idea miłości ma jednak dwa oblicza, z których jedno skierowane jest do Boga, a drugie do ludzi. Jeżeliby się chciało oddzielić jedno oblicze od drugiego, jeżeliby się chciało oderwać przykazanie miłości bliźniego od miłości Boga, zgubiło by się wszystko, bo by się straciło nieskończoność widnokręgów Bożych, zamykając się w cieśniach antropocentryzmu bez względu na jego postać i pochodzenie.

Kiedy wśród drugiej wojny światowej rozpada się w gruzy wielowiekowa kultura, znowu zwracają się miliony do chrześcijaństwa i do jego miłości z pytaniami bez końca. Im ciemniej robi się na świecie, tym częściej odzywają się głosy, które pytają nie o nowe, dalsze środki złamania przeciwnika, lecz o to, z jakiego ducha będzie się budowało przyszłe dzieje. Znowu jedne miliony będą zarzucały chrześcijaństwu bankructwo, a inne będą chciały budować z jego jedynie ducha. Oderwał się człowiek od gwiazd, od ducha, od Boga, by w ciemnej tajemnicy krwi i materii szukać silniejszych węzłów współpracy, ale wskutek tego krew stanęła przeciw krwi, materia przeciwko materii dowodząc naocznie, że nie ma w nich siły budowania bez ducha, bez Boga i gwiazd.

Bóg jest miłością (św. Jan, IV, 16). Z chrześcijaństwa, z ust ucznia Chrystusowego wyszło to zdanie, które streszcza w sobie

nieznaną dotąd metafizykę, łącząc ideę miłości z ideą bytu bez względu na to czy chodzi o samego Boga, czy o jakiekolwiek Jego stworzenie. Jeżeli się raz uznało za prawdę myśl św. Jana, jeżeli się raz uznało prawo miłości za prawo istnienia, to się także uzna to, że godzi w samą istotę społeczeństwa, kto z jego serca usuwa miłość, by ją zastąpić przez honor czy krew, przez liberalne: *laisser faire, laisser aller,* czy przez jakąkolwiek inną wartość.

Nam chodzi w tej chwili o prawo nowej miłości, które jest prawem istnienia Kościoła jako królestwa Bożego na ziemi. Jeżeli się znowu raz uznało całą siłą przekonania tę prawdę, którą żyje Kościół i całe chrześcijaństwo, musi się wśród pożogi wojennej zapytać, gdzie była ta nowa miłość przed wojną, gdzie się utrzymuje wśród obecnej katastrofy i jaką odegra rolę, gdy wyczerpie się siła krwi i motorów.

Nie można się zorientować nawet w zagadnieniach z dziedziny miłości chrześcijańskiej, nadprzyrodzonej, jeżeli rozum nie wprowadzi w nie jakiegoś ładu. Jedno z największych serc w dziejach ludzkich posiadał św. Augustyn, a jednak zauważył, że jeżeli się chce prawdziwie kochać, trzeba wpierw bardzo ukochać rozum (intellectum valde ama), gdyż inaczej popadnie się w zamęt nie wiedząc już, gdzie prawo a gdzie lewo. Zamęt wprowadza się w zagadnienie, jeżeli się nie odróżni natury od łaski, albo jeżeli się jedną przez drugą wykluczy, brnąc w czystym naturalizmie lub supernaturalizmie. Chcąc mówić o prawie nowej miłości i o jego wpływie na ludzkie społeczeństwo, trzeba wyjść z dziedziny łaski i wziąć w rękę Nowy Testament, aby w jego treści znaleźć podstawę do rozumowania. Zajrzyjmy więc do św. Mateusza a zobaczymy, że niemal na początku jego Ewangelii (r. IV) znajdują się dwie notatki, jedna o kuszeniu Chrystusa na puszczy, druga o przybliżeniu się Królestwa Bożego, dla którego prawo nowej miłości miało się stać prawem jego istnienia. W pierwszej notatce okazuje się, z jaką misją Chrystus do ludzi przyszedł, w drugiej się wyjaśnia, z jaką misją wśród nich się pojawił. Trzy kuszenia szatana dowodzą, że Chrystus nie przyszedł do ludzi na to: 1) by im odjąć ich troskę o chleb, 2) by ich zwolnić z mozolnej pracy

nad formami współżycia w ustrojach społecznych i państwowych, 3) by zastąpić prawa przyrody przez bezpośrednią cudowną interwencję z góry.

„Powiedz, aby te kamienie stały się chlebem“ (Mat. IV, 3) — odezwał się najpierw kusiciel, gdyż troska o chleb stanowi jeden z naczelnych motorów w dziejach ludzkich. Dwa razy pomnożył Chrystus ludziom chleb w sposób cudowny, lecz tylko na to, by tym jaśniej zrozumieli, jak bardzo im potrzeba chleba duchowego.

Żamieniać kamienie w chleb powinien jednak sam człowiek, gdyż on w pierwszych dniach swego istnienia otrzymał nieodwołalny nakaz, by sobie ziemię uczynić poddaną. Wiedział Chrystus, że troska o chleb z biegiem wieków raczej będzie miała róść a nie maleć, a jednak człowiekowi tej troski nie odjął, bo mu dał rozum i dłonie, i ramiona jako niezrównane narzędzia pracy, które mogą kamienie na chleb zamieniać. Tymczasem z zagadnienia chleba kuje się bluźnierczą broń przeciwko nowej miłości, którą Chrystus dał światu miasto tego, czego on pożąda.

Jeszcze dzisiaj przeraża nasz umysł potworną wielkością postać inkwizytora z „Braci Karamazowych“ Dostojewskiego tak, jak przeraziła Alioszę, kiedy mu ją zarysował brat jego Iwan, w obrazie zamierzonego poematu.

Jako oskarżony staje Chrystus z nową swą miłością przed trybunałem Inkwizytora. Chleb, ziemski chleb, dobyty z kamienia trzeba było dać ludowi. Trzeba było dać strawę dla ciała, a było by się zjednało jego milionowe rzesze. Gdyby Chrystus był przyniósł ze sobą soczewicę, byłby mu lud wołał jeszcze raz: „Hosanna“, ale On przeceniał człowieka, przynosząc mu niebieski ogień. Przecenił człowieka i wtenczas, kiedy go męką swoją wyzwolił, podnosząc go do wyższej jeszcze wolności i dostojeństwa. Nie wolność, nie dostojeństwo, lecz chleb trzeba dawać człowiekowi, gdyż dusza jego jest niewolniczą całując z psią pokorą tylko rękę tego, który ją karmi.

Inkwizytor twierdzi, że szatan głębiej spojrzał w naturę ludzką, więc trzeba z nim się sprzymierzyć przeciwko Chry-

stusowi, by ludowi dać chleb i zrobić sobie z niego powolne narzędzie własnych zamysłów.

Z ludzkiego głodu kuje się broń przeciwko idei miłości chrześcijańskiej tak, jakby odwieczny „Logos“ nie był postanowił, żeby kamienie stawały się chlebem przez to, że dłoń sprzymierzy się z rozumem i człowiek z człowiekiem.

Zakładając swe królestwo, nie chciał Chrystus zwolnić człowieka ani z troski o chleb, ani z troski o formę współżycia w ustrojach społecznych i państwowych na podstawie prawa naturalnego. Do Kościoła powołał Bóg ludzi przez osobny nakaz objawiony; do życia społecznego powołał ich przez skłonność ich natury i przez warunki życia. W rzeczy samej przez wiele wieków wnikała ludzka myśl w wewnętrzną celowość każdego bytu, przez wiele wieków budowała hierarchię wartości na hierarchii bytów tworząc tak niezwykłe dzieła, jak „Etyka Nikomachejska“ i „Polityka Arystotelesa“. Usiłował człowiek odgadnąć ład w kosmosie, by tworzyć ład w własnym życiu prywatnym i zbiorowym. Od rozmyślań nad naturą ludzką, nad jej przeznaczeniem i rozwojem nie chciał Wcielony Logos uwolnić człowieka, skoro mu dał drogę dziejów, rozum i niepokonalny popęd społeczny jako dwa najcenniejsze dary naturalne.

Nie jest inną osobą Logos Odwieczny, na którym wzorują się wszelkie stworzenia, przez zamknięte w nich odblaski Jego myśli, *rationes seminales* a inną osobą Logos Wcielony, który mieszka w założonym przez siebie Kościele. Z woli Logosa Wcielonego miały się wysiłkiem ludzkim tworzyć coraz dalsze organizmy społeczne i państwowe, z woli Logosa miała się spotkać starożytna myśl z „Etyki Nikomachejskiej“ z nowym prawem miłości w genialnej syntezie, jaką jest „Suma Teologiczna“ św. Tomasza z Akwinu. Także po dokonaniu tej syntezy ulegało przemianom zbiorowe życie człowieka, zmuszając go do dalszych rozmyślań nad sprawiedliwością społeczną. Trzeba mieć naturalną, społeczną miłość, by żyć w nieustannej trosce o ludzkie życie na ziemi. Prawo naturalnej miłości społecznej jest prawem istnienia każdej zorganizowanej grupy ludzkiej, gdyż inaczej ulegałaby ciągłemu rozkładowi od wewnątrz. Nie

chciał Chrystus zwolnić nikogo z troski o dobro publiczne, nie chciał nikomu odbierać jego naturalnej społecznej miłości, kiedy zakłada swe królestwo, gdyż On, Logos Wcielony, jest zarazem Odwiecznym Logosem, który nadał społeczeństwu prawo istnienia. Bał się królestwa Bożego na ziemi kusiciel, kiedy ofiarował Chrystusowi władzę nad wszystkimi królestwami świata, ofiarował Mu to, co i tak do Niego należało, by zabić w zarodku zbliżające się Królestwo Boże. Była to pierwsza pokusa laicyzacji i pierwsza myśl o prymacie Cezara nad Chrystusem. Nie będzie niemal wieku w dziejach chrześcijaństwa, ażeby jakiś wielki Inkwizytor nie wezwał przed siebie Chrystusa na sąd za to, że oparł swe królestwo na wolności i prawdziwej miłości, podczas gdy gdzie indziej budowano na sile i mieczu. Nie dostrzegano tego, że nowa miłość Chrystusowa mobilizuje i użyźnia naturalną miłość społeczną, która spaja od wewnątrz każdą ludzką organizację.

Nie chciał Chrystus zwolnić człowieka z troski o chleb ani z troski o poznanie przyrody i jej opanowanie przez technikę i sztukę. Kuszono Go na puszczy, żeby zadziwił rzesze zawieszając cudownie prawa natury. „Nie będziesz kusił Pana Boga twego" (Mat. IV, 7) — odpowiedział Chrystus na pokusę wskazując przez to, że jeżeli w nowym królestwie będzie panowała łaska i miłość, to łaska i miłość natury ludzkiej nie zniosą, lecz ją podniosą, użyźnią i uszlachetnią. Nie na to zjawił się Chrystus, by naturalne życie w człowieku zabijać lub umniejszać, lecz na to, żeby je wszyscy mieli i obficiej mieli. Znowu z wyżyny myśli o łasce i miłości nowej, wlanej, padają światła na naturę ludzką nie uwalniając nikogo, a najmniej psychologa i antropologa, od badań nad tym, czym jest taki lub inny człowiek. Nawet w Kościele może inaczej sądzić ten, którego natchnął Wielki Inkwizytor, może sądzić, że cudowność wzięłaby szturmem miliony dla wiary, dla Boga, ale myśli Inkwizytora nie są myślami Boskiego Logosa, bo On wysoko ceni ludzką naturę widząc w niej swój obraz i podobieństwo.

Jak nie chciał Chrystus nikogo zwalniać z prawa naturalnego, tak też nie chciał zwolnić Żydów z Zakonu, o ile ten miał na zawsze obowiązywać, a tylko go chciał udoskonalić

i uzupełnić. Uzupełniał Zakon od pierwszych swych kazań w Galilei, kiedy głosił, że zbliżyło się Królestwo Boże, w którym będzie obowiązywało nowe prawo miłości.

O przyszłym Królestwie Bożym marzyło też i myślało wszystko, co było sprawiedliwym w Starym Zakonie. O Królestwie Bożym myśleli i prorocy, i faryzeusze, chociaż inaczej jedni, inaczej drudzy: prorocy myśleli o nim według ducha, faryzeusze według ciała. Myśleli faryzeusze o królestwie żydowskim i tylko żydowskim. Przez grzech odpadli Żydzi od Przymierza zawartego na Synaj, ale zapowiedziano im Mesjasza, który, zdaniem rabinów, miał skruszyć jarzmo rzymskie i przynieść Żydom razem z wolnością polityczną obfitość dóbr doczesnych.

Chrystus poszedł za prorokami. Nie tylko za nimi poszedł, ale i do nich przyszedł jako obiecany im wódz, jako prawodawca i założyciel Królestwa Bożego na ziemi. Tego Mu faryzeusze przebaczyć nie umieli, bo sądzili, że jest jako jeden z nich, i że jako jeden z nich winien Zakon tylko objaśniać, tylko komentować, a z komentarza przechodzić do drobiazgowej kazuistyki. Nie był jednak jako jeden z nich nawet wtenczas, kiedy komentował, bo oni serca kurczyli, a On je rozszerzał, oni odrywali literę od ducha i życia, On literę z życiem i duchem jednoczył, oni nawiązywali nieznośne brzemiona dla innych, sami ich końcem palca nie tykając, a On brzemiona ludziom i z ich bark zdejmował, oni Królestwo Niebieskie dla biednych i małych, i pogan zamykali, a On je dla nich wszystkich otwierał. Nie był jednym z nich, lecz był nieskończenie ponad nimi, kiedy stawał wobec nich jako ich sędzia, jako prawodawca, Mesjasz i Syn Boży. On im odbierał rzesze ludu otwierając dla nich na oścież bramy Królestwa, gdzie miało obowiązywać nowe prawo. Ponieważ mieli zbyt ciasną duszę, by Go zrozumieć i poznać, dowodzili dalej, że nie jest jako jeden z nich, chociaż jako jeden z nich być powinien. Gniewały ich wszystkie Jego przypowieści, gdzie porównywał Królestwo Boże do ziarnka gorczycznego i do kwasu, do roli obsianej ziarnem zboża i kąkolem, do niewodu z dobrą i złą rybą, do skarbu ukrytego i do zgubionej perły. Z ich gniewem łą-

czyła się zemsta, gdy słyszeli jak zapewniał, że na wielką wieczerzę pójdą Żydzi i nie-żydzi, pójdą rzesze wszystkimi szlakami świata. Była im kamieniem obrazy przypowieść o winnicy, gdzie dowodzono, że nie będzie różnicy w Królestwie Bożym między tymi, których powołano w godzinie ostatniej. W ten sposób mógł przemawiać jedynie ktoś, co nie tylko Zakon komentował, lecz sam go uzupełniał; w ten sposób mógł przemawiać jedynie ktoś, co sam był prawodawcą i założycielem Królestwa Bożego.

Mieli oczy, a nie widzieli. Nie widzieli faryzeusze jednego, nie widzieli, że z Chrystusowego Królestwa i z nowego Jego prawa padały światła na cały St. Zakon, na jego prawa i instytucje. Tylko w tych światłach miało dawne przymierze swój wewnętrzny sens, bo jeżeli się odrzuci Chrystusa i Jego Królestwo, St. Zakon staje się czymś, co zostało gwałtownie zahamowane w swym rozwoju, staje się czymś niedokończonym, ułamkowym. O ile stara synagoga chciała stanąć w połowie swej drogi, skazywała się sama na śmierć tracąc sens dalszego istnienia. Z życiem, a nie ze śmiercią, przychodzi Chrystus do starej synagogi rozpoczynającej Nowy Testament. Ze śmiercią, a nie z życiem, weszli do niej faryzeusze odrywając ją od Chrystusa, jako od celu jej wielowiekowego istnienia.

Nie chciał Chrystus nikogo zwalniać z prawa naturalnego, nie chciał żydów zwalniać z Zakonu, o ile miał nadal obowiązywać, ale chciał budować Królestwo Boże na ziemi, opierając je na nowym prawie miłości, jako na jego konstytucji. Jeżeli nie wolno nigdy rozłączać tego, co Bóg złączył, to tym samym nie wolno odłączać nowego prawa miłości od Chrystusowego Królestwa. To prawda, że możemy to prawo ująć w jego oderwanej treści, by się upajać jego pięknem, to prawda, że już w St. Zakonie możemy znaleźć jego oderwane od siebie części składowe, to prawda, że w dialogach Platona, w Etyce Nikomachejskiej i w pismach niektórych stoików wypowiedziano, nieprzedawnione nigdy uwagi o Erosie i przyjaźni, ale to także prawda, że Chrystusowe prawo miłości jest nowe zarówno w swej formie, jak i w swej treści. Jest nowe w swej formie, bo co w St. Zakonie było zacieśnione i rozdzielone, to Chry-

stus rozszerzył i zjednoczył, i wprowadził w swe Królestwo jako zasadniczą jego konstytucję; jest nowym w swej treści, gdyż Chrystus związał je z charakterem kapłaństwa w swym Królestwie, wprowadził wszystko w dziedzinę nadnatury czy łaski nie tykając tego, co starożytna myśl dostrzegła trafnie w sferze naturalnej.

Mówimy dotąd ciągle negatywnie wymieniając to, czego Chrystus nie chciał znosić ogłaszając swe prawa, a tymczasem należy raczej mówić pozytywnie o tym, co Chrystus przez swe prawo chciał osiągnąć. Mówmy zatem pozytywnie. Powiedzmy naprzód, że Chrystus nie wspominał o swym przykazaniu przygodnie i mimochodem, lecz ogłosił je na początku i na końcu swej działalności nauczycielskiej, nawiązując jednocześnie do centralnej swej myśli o Królestwie Bożym na ziemi. Skoro chodziło o konstytucję w Królestwie Bożym, nie mogło być inaczej; nowe przykazanie musiało bardzo jasno wystąpić jako naczelne i pierwsze, jako alfa i omega obowiązku chrześcijańskiego.

Że Chrystus istotnie ogłosił nowe przykazanie na początku i na końcu swej działalności nauczycielskiej, dowodzi najwyraźniej św. Mateusz. Weźmy w rękę jego Ewangelię a zobaczymy, że prawo miłości zjawia się na początku działalności nauczycielskiej Chrystusa, bo w kazaniu na Górze słyszymy z rzeszami po raz pierwszy własne Jego słowa (Mat. V, 6—7). Przed kazaniem na Górze błogosławieństw podaje nam ewangelista zaledwie zwięzłą notatką, jak Chrystus przemawiał o zbliżającym się Królestwie Bożym, gromadząc koło siebie z każdym dniem coraz to większe rzesze (Mat. IV, 3).

Weźmy jeszcze raz w rękę św. Mateusza a zobaczymy, że nowe przykazanie zjawia się także na końcu działalności nauczycielskiej Chrystusa, w Jego rozmowie z nauczycielem zakonnym (Mat. XXII, 34—41). Niemal bezpośrednio po rozmowie odzywa się Chrystus do uczniów i rzesz, przywołując na głowy faryzeuszów ośmkroć straszne swe „Biada“ (Mat. XXIII, 1—33). Potem notuje św. Mateusz już tylko przemówienie eschatologiczne Chrystusa.

Ośm błogosławieństw i ośm „Biada“ stoją w naszych oczach

jak dwa słupy graniczne działalności nauczycielskiej Chrystusa. a u jednego i u drugiego słupa pojawia się przykazanie miłości.

Tam, u pierwszego słupa wołał Chrystus do rzesz: „Błogosławieni“ — otwierając nad ich głowami Królestwo Niebieskie; tu, u drugiego słupa, woła ośmkroć: „Biada“, bo faryzeusze zamykali ludziom bramy tego Królestwa (Mat. XXIII, 13). Tam, u pierwszego słupa, ogłasza prawo miłości dowodząc, że trzeba sercem sięgnąć szeroko, by nim ogarnąć nawet nieprzyjaciół; tu, u drugiego słupa, dowodzi, że trzeba sercem pójść wysoko, trzeba pójść do samego Boga, by się przekonać, że kto Jego kocha jako Ojca, musi umiłować także człowieka jako brata (Mat. XXIII, 8—9). U dwu słupów granicznych pali się idea miłości, gdyż z niej jak z gorejącego ogniska mają iść światła na całą resztę myśli zawartych w Ewangelii. U dwu słupów granicznych i między nimi istnieje także centralna idea Królestwa Bożego jakby na znak, że obydwie idee — jedna miłości, druga Królestwa Chrystusowego — najściślej do siebie należą. Widocznie w nowym Królestwie nowe i naczelne prawo miało być jego konstytucją.

Jeżeli u synoptyków pojawia się nowe prawo u słupów granicznych działalności nauczycielskiej Chrystusa, to u św. Jana występuje ono w innym jeszcze świetle, gdyż Chrystus ogłasza je tam, między ołtarzem Wieczernika a ołtarzem Golgoty już nie tylko jako nauczyciel, nie tylko jako prawodawca, lecz także jako Arcykapłan Nowego Zakonu. Ponieważ u jednego i u drugiego ołtarza stanął Chrystus jako ofiara i jako ofiarnik dając swą duszę, cechą zasadniczą nowej miłości będzie odtąd to, że za każdego brata trzeba będzie po kapłańsku duszę swoją oddać.

Zatrzymamy się dłużej u jednego i drugiego słupa granicznego działalności nauczycielskiej Chrystusa, by zauważyć, jak u każdego z nich nowa miłość w innej przedstawia się formie. Stając u pierwszego słupa granicznego, obierzemy za punkt wyjścia referat św. Łukasza z kazania na Górze ośmiu błogosławieństw, gdyż u niego prawo miłości stoi w centrum kazania oświetlając sobą i to, co je wyprzedza, i to, co po nim następuje.

Wyprzedza je obraz dwóch światów ludzkich, z których jeden podnosi głowę i serce w górę, a drugi opuszcza je w dół. Jeden myśli i kocha teocentrycznie, umieszcza Boga u szczytu hierarchii wartości, a całą resztę bytów porządkuje na dalszych szczeblach zależnie od tego, w jakim stopniu przez swą istotę zbliżają się do Boga. Kto myśli antropocentrycznie, umieszcza na czele hierarchii wartości albo człowieka jednostkowego, albo człowieka zbiorowego i to wszystko, co człowieka na ziemi zdoła uszczęśliwić. Kto myśli teocentrycznie, ten do Stwórcy, i tylko do Stwórcy się odzywa: „Tyś Bóg mój i wszystko moje", kto myśli antropocentrycznie, odzywa się w te słowa do jakiegokolwiek stworzenia, które może spełnić jego marzenia o szczęściu. Na jeden świat spada Chrystusa „Błogosławieni" — na drugi Jego „Biada".

Po nowym prawie, następuje u św. Łukasza przypowieść o ślepych wodzach, przypowieść o dobrym i złym drzewie, i wreszcie podział słuchających kazania o miłości na takich, którzy nią żyją i na takich, którzy nią nie żyją. Przypowieść o dobrym i złym drzewie wszystkie inne koło siebie skupia, przynosząc ze sobą nowy, głęboki sens.

Przykazanie nie tylko jest nowym prawem, lecz i nową siłą. Gdyby było inaczej, samo przykazanie miłości wydawałoby się paradoksem, którego by w życiu nie można rozwiązać, gdyż wydaje się niemożliwym, żeby ktoś mógł pokochać nieprzyjaciół. Paradoks znika, gdy się dostrzeże, że miłość jest także nową siłą, wlaną w ludzką duszę. Trzeba mieć w sercu dobry skarb, by z niego wynosić dobre wartości; trzeba być dobrym drzewem, by wydawać dobre owoce; trzeba mieć w duszy dobrą siłę wlanej miłości, by z jej pomocą spełniać nowe prawo. Jak z ciernia nie zbierają fig ani z głogu winnych jagód, tak z surowej, nie szczepionej przez łaskę natury ludzkiej nie mogą się rodzić uczucia i czyny zgodne z nowym przykazaniem. Odłóżmy do dalszych rozmyślań zagadnienie cnoty miłości, a ograniczmy się zrazu do przykazania a tylko zaznaczmy, że jeżeli Chrystus w kazaniu na Górze mówił równocześnie i o prawie, i o cnocie, to zrobił to na to, by wskazać, że się nie spełni nowego przykazania, jeżeli się w duszy nie będzie posiadało wlanej z góry

siły, jeżeli się nie będzie dobrym, rodzajnym drzewem. Będzie się ślepym dla siebie i innych, jeżeli ta wlana siła nie pójdzie do oczu, gdyż tylko oczy serdeczne, oczy nasycone wlaną miłością, potrafią dojrzeć boże widnokręgi i boże drogi w życiu jednostek i wielkich społeczności.

Skoro tylko wejdziemy w samo serce kazania na Górze, skoro wnikniemy w treść wykładu przykazania miłości, zauważymy, że inaczej przedstawia się referat z kazania u św. Mateusza, inaczej u św. Łukasza. U św. Mateusza występuje miłość w skrajnej antytezie do nienawiści, podczas gdy u św. Łukasza antyteza ta wcale się nie zjawia. Powiedzmy tylko tyle: przeciwstawia Chrystus swe przykazanie hasłu odwetu, które z ksiąg kapłańskich (XIV, 19) przeszło na usta tych wszystkich, co pragnęli odpłaty za prawdziwą czy rzeczywistą krzywdę. „Oko za oko, ząb za ząb" — powtarzali starzy i młodzi w chwili, kiedy Chrystus stanął na Górze błogosławieństw. Chętnie też przyjmowano myśl z komentarzy rabinów, gdzie nienawiść do nieprzyjaciela zyskała siłę nakazu (Mat. V, 43). Jako jedyna tama dla nienawiści występował Dekalog ze swoim „nie zabijaj". Gdyby faryzeusze byli lepszymi psychologami, gdyby byli patrzeli nie tylko w paragraf, lecz i w żywą ludzką duszę, gdyby przede wszystkim mieli źdźbło szczerości w sercu, byliby dostrzegli, że wszelkie zabójstwo rodzi się w duszy razem z nienawiścią tak, iż ktokolwiek woła: „nie zabijaj", powinien by także wołać: „nie miej nikogo w nienawiści". Woleli jednak raczej zatrzymywać się na powierzchni, aniżeli podejść do głębi, woleli z zewnątrz obmywać kubki i pobielać groby, aniżeli pójść do wnętrza i do samych źródeł zła moralnego.

Do źródeł zła sięgnął natomiast Chrystus, posuwając się w zagadnieniu nienawiści od powierzchni do samej jej istoty i narodzin. Niemal każde zabójstwo ma swoją historię i prehistorię, którą pozna tylko ten, komu się odsłaniają tajniki duszy. Zaciąga się winę nie tylko, kiedy się odbiera drugiemu życie, ale także wtenczas, kiedy się zabiera dobre imię.

Zanim się kogoś zabije, nazwie się go głupcem i szalonym. Zanim się kogoś nazwie szalonym, wybucha się przeciwko

niemu gniewem, a zanim wybuchnie się gniewem, chowa się w duszy urazę. Z reguły gnieździ się uraza w dwóch duszach, gdyż zbyt subtelną posiada ona tkankę, żeby się nie dostać z jednej duszy do drugiej. Toteż Chrystus sięgnął do wiary jako do źródła, z którego kiełkują i gniewy, i zawiści, i nienawiści, i wszelkiego rodzaju zbrodnie przeciwko bliźniemu; kazał urazę usuwać bez chwili wahania tak, jak się usuwa iskrę od palnego materiału; kazał zawrócić od ołtarza, jeżeli uraza pozostała w sercu jako jadowite żądło. „Jeśli tedy ofiarujesz dar twój do ołtarza, a tam wspomnisz, iż brat twój ma coś przeciwko tobie, zostaw tam dar twój przed ołtarzem, a idź pierwej pojednać się z bratem twoim“ (Mat. V, 23—24). W czym tkwi istota takiej urazy, nie będziemy obszernie rozważali, ale będziemy co najmniej blisko prawdy, gdy powiemy, że uraza jest jakimś smutkiem, który trawi człowieka na widok bliźniego.

Ten jakiś smutek, tę drogę od urazy poprzez nienawiść do zabójstwa miał na myśli św. Jan, kiedy w swym liście powiedział: „Każdy, kto nienawidzi brata swego, mężobójcą jest“ (I Jan, III, 14). Nie sama z siebie jest nienawiść mężobójstwem, lecz z istoty swej do mężobójstwa dąży, jeżeli się nie dobierze energicznie do jej korzeni.

Współczesna fenomenologia i psychologia indywidualna wracają w znacznej mierze do myśli św. Jana.

Można się nie zgodzić ze wszystkim na fenomenologię miłości i nienawiści u Schelera i Ortegi y Gasset, ale wątpliwości nie ulega to, co obydwaj mówią o niszczycielskiej tendencji, jaka tkwi w samej istocie nienawiści. Nienawiść ogarnie sobą wszelką wartość w znienawidzonej osobie tak, iż albo wartości w niej się nie widzi, nie uznaje, albo też usiłuje się ją podważyć, zniweczyć. Wartością dla każdego człowieka są nie tylko skarby zdobytej własnym wysiłkiem wiedzy i cnoty, lecz sama zdolność do ich nabywania, sama własna istota i własne istnienie. Godzi więc nienawiść w samą głębię znienawidzonego człowieka, godzi w jego istnienie jako w zasadniczy warunek wszelkiej innej wartości. Nic zatem dziwnego, że jawnymi i skrytymi drogami zmierza nienawiść do tego, żeby

z daną osobą ostatecznie skończyć, pozbawiając ją życia; jeżeli zaś do tego nie doprowadza, stara się podciąć jej siły rozwojowe, by coraz więcej na wewnątrz i na zewnątrz marniała.

Tezy współczesnej fenomenologii potwierdza psychologia indywidualna, wskazując niemal aż do znudzenia na podziemne ganki, którymi zawiść podkopuje się pod nienawidzoną osobę. Adler wspomina o dziewczynce, która w ósmym roku życia miała już za sobą trzy zabójstwa. Takie i tym podobne fakty przerażają swą zewnętrzną potwornością, gdy tymczasem na uwagę zasługują przede wszystkim drogi, które do takich faktów prowadzą. Adler wskazuje, jak tego rodzaju zbrodnie wyrastają z trzech podobnych do siebie usposobień: zazdrości, zawiści i nienawiści. Jeżeli się jest mniej bojowo nastrojonym, ogranicza się do tego, że się z dala trzyma od ludzi albo w myśli (pesymizm), albo w życiu praktycznym, nie godząc się na żadną współpracę. Jeżeli się ma w sobie bojową dynamikę, posuwa się do zbrodni, a co najmniej umniejsza się znienawidzonych przez nielitościwą krytykę lub przez niedbalstwo w spełnianiu przyjętych na siebie wobec nich zobowiązań. Jak wszystkie te fakty pochodzą z mniej lub więcej osłoniętej zazdrości, zawiści i nienawiści, tak ze swej strony trzy te usposobienia rodzą się z poczucia mniejwartościowości, a to poczucie powstaje z dystansu, jaki dzieli daną osobę w jej oczach od właściwego jej celu wskutek istotnych lub rzekomych upośledzeń (A. Adler — „Znajomość człowieka", 220—231).

Allers wymienia dwie drogi, na których dzieci usiłują bronić zagrożonych swych pozycji w życiu, ilekroć czują, że im nie wystarcza ich własna, wewnętrzna wartość i zdolność. Na pierwszej drodze znajduje się ten, kto się załamuje od wewnątrz, jeżeli go się nie podtrzyma od zewnątrz, zapewniając go ciągle o właściwych mu walorach; drugą drogą postępuje dziecko, kiedy obniża inne dzieci przez ostrą krytykę, nieuzasadnione donosy i krzywdzące oszczerstwa (R. Allers — „Das Werden der sittlichen Person", 1935, s. 148—152).

Zarówno Allers, jak i Adler uznają więc to, że ludzie usiłują częstokroć znaleźć się u góry przez to, że innych spychają w niziny ulegając podszeptom głęboko ukrytej siły zawiści.

Co się znowu znajduje na dnie zazdrości, zawiści i nienawiści? Tomistyczna teza powie, że na dnie czai się znowu smutek jak niezabliźniona rana, z której idą jakieś jady na cały ustrój psychologiczny.

Już dotychczasowe uwagi wskazują na fakt, że w ostatnich czasach lekarz i psychiatra przechodzili często do zagadnień charakterologicznych, których nie można nigdy całkowicie oddzielić od zagadnień moralnych. Z tym wszystkim inaczej bada te fakty psycholog, inaczej moralista. Psycholog śledzi, jak uczucia nasze powstają, jak się wzmacniają i słabną, jak się kojarzą z faktami przedstawień i szukają swego wyrazu w czynie. Moralista wkracza w tę samą dziedzinę, lecz przynosi inny punkt widzenia, pytając się wszędzie o dobro lub zło, o wartość ujemną lub dodatnią, o zgodność lub niezgodność z normą moralną. Zatrzymywałby się moralista na powierzchni zagadnień, utonąłby w czystym formalizmie, gdyby nie sięgnął do żywej duszy ludzkiej tam, gdzie nie tylko rodzą się uczucia, lecz także wady i sprawności moralne. Utonąłby natomiast w psychologizmie, gdyby pamiętał wyłącznie o ludzkiej psychice, gdyby opisywał wszystkie jej przeobrażenia, a zapomniał o kierowniczych ideałach z dziedziny moralności. Źle by było dla moralisty, gdyby przestał być sobą stając się psychologiem; gorzej było by dla niego, gdyby został psychologiem przestając być moralistą.

Gdy się czyta subtelne analizy dzisiejszej psychologii indywidualnej na temat zazdrości, zawiści i nienawiści, żałuje się nieraz, że za mało się zna tezy tomistyczne, zebrane i oświetlone w klasyczny sposób w Sumie Teologicznej św. Tomasza z Akwinu. Znajdzie się tam zapewne rozważania psychologiczne obok filozoficznych, znajdzie się cytaty z Etyki Nikomachejskiej obok cytatów z listów św. Pawła, ale wielostronne oświetlenie w tym wypadku nie szkodzi, lecz pomaga. Pomaga niesłychanie pogłębienie zagadnień moralnych przez rozważania z dziedziny psychologicznej, pomaga niesłychanie metoda genetyczna, która łączy trwałe wady z faktami uczuciowymi — a fakta uczuciowe z podłożem psychologicznym człowieka, nie

mówiąc już o tym, że wady łączą się zazwyczaj z wadami tworząc rozbudowaną w dół ich hierarchię.

Gdy św. Tomasz mówi o zawiści i nienawiści, zwraca uwagę najpierw na fakt psychiczny, na smutek, jako na niewyczerpane źródło niedoli psychicznej i moralnej. Dla niego smutek jest najczęściej czymś ujemnym, czymś, co wydaje ze siebie schorzenia psychiczne i krzywizny moralne. To prawda, że istnieje smutek, który oczyszcza, odradza i odmładza wyrzucając z duszy, jako serdeczny żal, zastarzałe już wady i przyzwyczajenia; to prawda, że miłosierdzie ma w swej istocie coś ze smutku, współczując z niedolą bliźniego; to wszystko prawda, ale za św. Pawłem zwraca św. Tomasz uwagę na to, że nawet w wypadkach głębokiego, religijnego żalu za grzech, trzeba zachować pewien umiar, jeżeli się nie chce zabić na przyszłość twórczych zdolności w duszy ludzkiej. Jest jeszcze inna prawda o smutku, ta mianowicie, że daleko więcej niż jakiekolwiek inne uczucie ogarnia on całą naszą psychikę, by ją stopniowo zahamować w jej działaniu. Wpływy smutku sięgają jeszcze szerzej i głębiej, idąc w dół aż do życia wegetatywnego, sięgają w górę, opanowując funkcje naszego życia duchowego.

Z istoty swej smutek jest czymś antywitalnym, bo jeżeli życie sprowadza się do pewnej formy ruchu, to smutek wszelkiemu ruchowi się przeciwstawia, prowadząc nieuchronnie do bezwładu. Sięga smutek do najwyższych naszych funkcji, ilekroć spotka się z usposobieniem maniakalno-depresyjnym.

Jest smutek w ujęciu tomistycznym czymś antywitalnym i antymotorycznym, zabijając nieraz zdolność do ruchu w najdalszych jej zarodkach. Ponieważ psychika ludzka dąży przede wszystkim w mowie, w głosie do swego wyrazu, atakuje smutek, narządy mowy, osłabiając siłę ich funkcji; w miarę jak sam urasta. Smutek spada na duszę jak niewidzialny ciężar na to, by hamować biegi i przebiegi wszelkich ich funkcji, jak żadna inna choroba, jak żadne inne uczucie.

Najsubtelniej może scharakteryzował św. Tomasz hamujące wpływy smutku, kiedy rozwijał pogląd na istotę acedii, gnuśności czy czczycy. Miała ona czasem iść jak epidemia od eremu do eremu, od klasztoru do klasztoru, wnosząc głuchotę i śmierć

w bogobojne osiedla wieków średnich. Zjawia się tam smutek w duszy nie tylko jako ciężar, ale także jako kwas, jako mróz. Kwas Ewangelii przerabia trzy miary mąki, a kwas smutku przerabia sobą całą ludzką psychikę w najsubtelniejszych jej tkankach. Jako mróz, jako śmiercionośny chłód, dostaje się smutek do ludzkiego serca, aby osłabić jego tętno, obniżyć temperaturę jego krwi i zamrozić wszystkie kapitały życia na przyszłość.

Smutek szkodzi przez to, co zabija, zakwasza i mrozi; szkodzi także przez to, co przez przewrotną swoją twórczość ze siebie wydaje. Z niego bowiem rodzi się ludzki wewnętrzny ucisk, rodzi się zawiść i acedia i nienawiść. Przewrotną nazwałem jego twórczość w duszy ludzkiej, gdyż nie poprzestając na tworzywie ze źródeł zła, sięga po pokarm do dobra, w jakiejkolwiekby ono postaci występowało. Podchodzi zawistnie do obcego dobra, zamieniając je dla siebie na zło, na truciznę, na chorobę bez względu na to czy chodzić będzie o wartości materialne, czy duchowe, gospodarcze, czy kulturalne. Przekleństwem smutku, który się czai na dnie każdej zawiści jest to, że dobro wszelkie pod jego tchnieniem zamienia się w subiektywne zło. Boli człowieka zawistnego ludzkie szczęście, ludzkie bogactwo, ludzkie zdrowie, samo nawet ludzkie istnienie. Boli człowieka nawet łaska Boża, nawet dar Ducha św., ilekroć jako ponury gość wejdzie w jego duszę straszna acedia, co rozgryzie sobą każdą najdelikatniejszą tkankę duszy.

Albo bezpośrednio ze smutku, albo z zawiści rodzi się ludzka nienawiść. Jest ona w istocie swej antytezą miłości; jeżeli tamta do swojego przedmiotu się zbliża, to ta od niego się oddala; jeżeli tamta pragnie swój przedmiot zidealizować i wzbogacić, to ta chce go nadkruszyć, nadgryźć w jego życionośnych elementach, chce go zniszczyć w jego istocie i istnieniu. Znowu dla nienawiści przekleństwem jest to, że się nie ograniczy do zła, że sięga do obcego dobra i szczęścia, żeby je uznać za własne zło i nieszczęście. Skoro w ujęciu tomistycznym dobro sięga tak daleko, jak daleko sięga byt, więc też nienawiść zmieniając wszelkie dobro na własne zło, pragnęłaby sięgać tak daleko, jak daleko sięga rzeczywistość.

Nikt z psychologów i z filozofów chrześcijańskich nie ujął tak głęboko smutku i całej niedoli jaka z niego idzie, i na poszczególną duszę i na wielkie grupy społeczne, jak św. Tomasz ujął głęboko istotę nienawiści, a jeszcze więcej istotę smutku dlatego, że z niezrównaną miłością rozczytywał się w tekście św. Mateusza i w komentarzu do niego, św. Jana Chryzostoma tak, iż zamykał oczy na piękno współczesnego sobie Paryża. Okiem duchowym wpatrywał się ciągle w nieocenione skarby zaklęte w słowach Chrystusa, widział oczami Chrystusa, jak niesamowity smutek rodził się w duszach faryzeuszów na widok szczęścia ludzkiego; widział, jak z tego smutku rodziła się ich nienawiść, widział, jak każda nienawiść chce kamienować lub krzyżować, widział to wszystko, i dlatego złączył myśl religijną. wyniesioną z tekstu św. Mateusza, z wywodami o smutku w Etyce Nikomachejskiej złączył na to, by wskazać najgłębsze źródło schorzeń psychicznych i moralnej niedoli człowieka. Żaden psycholog dawny i współczesny nie wypowiedział z taką siłą i tak wszechstronnie, że na dnie ludzkiego nieszczęścia znajduje się smutek z obcego dobra w każdej jego postaci.

Smutek ma wewnętrzną swą dynamikę, bo nie tylko stroni od obcego dobra jako od własnego zła, lecz zajmuje wobec niego postawę bojową, a wtedy zawadza mu wszystko, zawadzają mu rzeczy i ludzie, zawadza mu obce szczęście, obca kultura, obca twórczość a nawet jakakolwiek na świecie rzeczywistość. Truje się smutek obcym dobrem, by przez to zdobyć na wewnętrznej sile i kłaść potem plamy śmierci na całym otoczeniu.

Jak każde uczucie i smutek nie jest z istoty swej ani moralnie dobrym, ani moralnie złym, lecz jest naturalną odpowiedzią naszej psychiki na to, co nam nie odpowiada. Moralnie dobrym lub złym, staje się z chwilą, kiedy nasz umysł zajmie wobec niego pewną postawę kierowniczą, zgodnie lub niezgodnie z normą moralną. Jeżeli nas spotkało jakieś zło, jakieś nieszczęście, jeżeliśmy sami zaciągnęli jakąkolwiek winę, jeżeliśmy się zetknęli z nędzą bliźniego, płynący stąd smutek posiada wartość moralnie dodatnią, o ile pod wpływem naszej myśli i woli zachowamy w nim pewien umiar. Nie wyciosano

nas z martwej skały, by bez naszego żywego oddźwięku mogły w nas bić nieszczęścia własne i publiczne, materialne i duchowe, ale też z drugiej strony trzeba w nim zachować umiar, jeżeli on sam nie ma nas w niewrażliwą skałę zamienić.

Moralnie złym staje się smutek już wtenczas, kiedy przekracza właściwe granice w czasie i natężeniu, rozlewając się na całe życie psychologiczne, by je wyjałowić i sparaliżować. Gorzej się dzieje z chwilą, kiedy smutek zajątrzy naszą duszę do tego stopnia, że poczyna na czarno i na zło malować to, co samo w sobie jest jasnym i dobrym; gorzej się dzieje, kiedy pod wpływem smutku psuje się oko naszej duszy, bo je wtedy drażni i boli każde obce dobro jako własne nieszczęście. Mówił Chrystus o oku, które się stawało złym dlatego, bo On wobec innych był dobrym. Są oczy, które wszystko rozjaśniają i są oczy, które na wszystko kładą kiry żałoby i zła.

Zgodzi się tomista z psychologią indywidualną w tym, że smutek rodzi się z jakiegokolwiek niedostatku ciała czy duszy. Zgodzi się z nią w tym, że skoro smutek zajątrzył duszę i jej wewnętrzne oko, widzi się w obcym dobru własne upośledzenie (S. th. II, II, Q. XXXV, a, 1; II, II, Q. XXXVI, a. 1). Ta istnieje różnica między psychologią indywidualną a tomizmem, że tomizm kładzie silniejszy nacisk na smutek aniżeli na poczucie niepełnowartościowości — i ta także, że według tomizmu istnieje smutek, co idzie ze zmysłów i smutek, co idzie z centrum życia duchowego. Źle się dzieje, kiedy funkcje centralne dały się porwać naporowi smutku z powierzchni; dzieje się dobrze, kiedy funkcje centralne wkraczają na powierzchnię dotkniętą przez smutek.

Ilekroć smutek zalega zbyt długo duszę i poczyna przegryzać się do najgłębszych jej warstw, zjawiają się anomalie psychiczne i moralne. Na glebie duchowej rodzą się siostrzane wady zazdrości i zawiści, acedii i nienawiści, gdy od dołu użyźnia ją swoimi zatrutymi wodami niewyczerpane źródło smutku.

Z niepohamowanego smutku idzie choroba i zło na całą duszę, ze smutku rodzą się dwie wady główne zawiści i acedii, ze smutku wreszcie pochodzi pośrednio lub bezpośrednio nienawiść jako antyteza miłości. Bystre było oko Arystotelesa i św

Tomasza z Akwinu, skoro dostrzegło niedocenioną wprost rolę, jaką odgrywa smutek w rozwoju psychicznych schorzeń i moralnych wykolejeń.

W ramy tych myśli trzeba wprowadzić nienawiść, żeby zrozumieć, że jej korzenie sięgają po pokarm do głębokich warstw psychicznych, tam, gdzie gnieździ się smutek i czai się to, co brat ma przeciwko mnie a ja przeciwko bratu.

Z tego wszystkiego nie wynika bynajmniej, jakoby niczego na świecie nie wolno było nienawidzieć. Istnieje wokoło nas zło wszelkiego rodzaju, istnieje w duszach i poza duszami w takiej ilości, że w imię dobra trzeba nieustannie z nim walczyć. Wystarczy wskazać choćby na fakt, że wokoło rozlewa się smutek, gnieździ się w duszach zawiść i nienawiść, zagrażając bezustannie dobru jednostek i dobru grup społecznych. Wolno i trzeba mieć w nienawiści samą nienawiść, jej źródła i następstwa, gdyż przez to samo życzy się dobrze temu, którego nienawiść pożera (S. th. II, II, Q. XXXIV, a. 3).

Chyba się zrozumie, że smutek i zazdrość, zawiść i nienawiść, zwracają się przeciwko życiu, a w obronie życia i jego rozwoju występuje wszelka miłość: i ta, która się odzywa jako głos natury, i ta, która się odzywa jako głos łaski. W obronie życia i szczęścia ludzkiego stanął też Chrystus, gdy na wzgórzu błogosławieństw ogłosił nowe prawo miłości, jako konstytucję Królestwa Bożego na ziemi.

Wniknijmy w treść nowego prawa i w okoliczności, wśród których je Chrystus ogłaszał na wzgórzu błogosławieństw, a dostrzeżemy, że chodzi w nim przede wszystkim o powszechność obowiązku miłości, by padły bariery ,jakie dotąd odgradzały człowieka od człowieka. Chciał w tym czasie bariery usunąć także stoicyzm głosząc ideę obywatela wszechświata, ale co jedną ręką budował, to drugą burzył przez swą metafizykę i etykę, gdyż obydwie były bezlitosne; metafizyka, przez myśl o wiecznych przemianach wszystkiego w materialnym Pneuma, etyka, przez swe wrogie stanowisko wobec życia uczuciowego.

Prawo Mojżeszowe zalecało miłość członków własnego narodu, własnego szczepu (Lew. XIX, 18) i życzliwość dla przybyszów, dla obcych, którzy się wśród Żydów osiedlają (Lew.

XIX, 34; Deut. X, 19). Komentatorowie widzieli przede wszystkim jedno, widzieli Żyda, i zamykali oczy na obcego. Toteż przypomni im Chrystus, że nawet pogardzonego Samarytanina winni uznać za swego bliźniego. Zresztą co łączy naród, łączy szczep, łączy krew, to może rozdzielić nienawiść. Z jakiegoś złego smutku płynęła nienawiść komentatorów, przez którą nawet w obrębie własnego narodu i własnej krwi starali się ograniczyć zacieśnioną już miłość.

W obronie życia i szczęścia rozbrzmiewały z Góry błogosławieństw słowa Chrystusa poprzez wszystkie teorie i komentarze, poprzez wszystkie smutki i nienawiści, poprzez wszystkie schorzenia psychiczne i wykolejenia moralne: „Miłujcie nieprzyjaciół waszych; czyńcie dobrze tym, co was prześladują, a módlcie się za tych, którzy was potwarzają" (Łuk. VI, 27—29). Wiedział Chrystus, że nie spojrzy się na ludzi nigdy szeroko, jeżeli wpierw nie spojrzy się wysoko. Toteż wysoko, aż do Ojca Niebieskiego, kazał spojrzeć już w kazaniu na Górze, bo tylko z wyżyny religijnej i Bożej dostrzega się Boże odblaski i podobieństwa w ludzkich duszach. Bardzo jasno oświadczył też Chrystus, że kto kocha nieprzyjaciół, ma coś boskiego w swym oku i w swym sercu, ma coś z tej doskonałości Ojca Niebieskiego, który sprawia, że słońce Jego wschodzi na dobrych i złych, i spuszcza deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych (Mat. V, 45). To prawda, że upodabnia się do Boga, kto potrafi ukochać nieprzyjaciela, ale to też druga prawda, że cierpieć zawsze muszą ci, co się zbliżają do takiej wielkości. Kto z przykazaniem nowym w duszy nie marzy wygodnie przy biurku, lecz idzie w teren, idzie w życie, ten wraca z terenu często spoliczkowany, bez płaszcza i szaty, bez mienia i imienia.

Nie Tołstoj zrozumiał najgłębszy sens kazania na Górze błogosławieństw, lecz św. Franciszek z Assyżu i wtenczas, kiedy wychodził z terenu spoliczkowany, bez szaty i tajstry, i wtenczas, kiedy już jako geniusz serca do kogokolwiek przemawiał.

Pamiętamy wszyscy z Fioretti dialog między nim a bratem Leonem na drodze pomiędzy Perugią a św. Marią Anielską. Szli już długo w chłodzie i deszczu i śniegu, kiedy począł pytać siebie i brata, na czym mogłaby polegać prawdziwa radość.

Raz po raz przystawał Poverello, i kazał pisać towarzyszowi, na czym taka radość polega. Zapisano już, że nie polega na objawach świętości, na darze języków, na cudownym uzdrawianiu wszelkiej ludzkiej choroby, na wiedzy o wszystkich stworzeniach świata. Zapisano już tę interpretację myśli św. Pawła „o miłości" — z pierwszego listu do Koryntian, kiedy wreszcie zziębnięty i głodny św. Franciszek kazał pisać, na czym prawdziwa, istotna radość polega. Będzie ona polegała na tym, że i Poverello i „owieczka Boża" brat Leon ucieszył się z serca, gdy zapukają do swoich, do braci, do furty św. Marii Anielskiej, a tam ich nazwią włóczęgami, zelżą, zostawią poza klasztorem, a wreszcie kijem obiją.

Gdy się ma w duszy ukrzyżowaną miłość Chrystusa, wychodzi się z terenu, z ludzkiego życia raz po raz głodnym jak Chrystus, sponiewieranym jak On, ubiczowanym jak On, skrzywdzonym jak On. Gdy w takiej chwili w najgłębszej komorze serca jeszcze pali się radość, potrafi się zdobywać świat bez oręża tak, jak go jeszcze ciągle dla Chrystusa zdobywa św. Franciszek z Assyżu.

Zatrzymaliśmy się dotąd u pierwszego słupa granicznego działalności nauczycielskiej Chrystusa, tam, gdzie zbliżało się Królestwo Boże na ziemię, i gdzie z Góry błogosławieństw ogłaszał Chrystus konstytucję tego królestwa.

Skoro dla wszystkich odbudowało się Królestwo Boże, dla wszystkich także miało istnieć jedno jego prawo. Staniemy obecnie u drugiego słupa granicznego, tam, gdzie się do działalności Chrystusa jako nauczyciela miała dołączyć już tylko Jego męka, jako Arcykapłana Nowego Zakonu. Jak u pierwszego słupa granicznego uwidoczniła się powszechność miłości chrześcijańskiej, tak u drugiego słupa stanął w jasnym świetle jasny jej najwyższy motyw; jak tam serce ludzkie miało się rozszerzyć, tak tutaj miało się najwyżej podnieść. Dzieje się zawsze zresztą tak, że o tyle serce ludzkie się rozszerzy, o ile podnieść się potrafi.

W rozmowie z uczonym zakonnym wskazał Chrystus, że nie tylko obowiązek miłości bliźniego wynika z obowiązku miłości Boga, ale sama miłość bliźniego w jakiś sposób w miłości

Bożej się mieści i zawiera. Zapomina się czasem, że w Ewangelii łączą się w jedną całość żywą przykazanie miłości Boga i bliźniego, tak jak nigdy i nigdzie przedtem ze sobą się nie łączyły. Chrześcijańska miłość bliźniego przestałaby być tym, czym jest, gdyby się oddzielała od miłości Boga.

Według ustnej informacji Wł. Mickiewicza jakiś rabin dowodził z wielką zaciętością jego ojcu, Adamowi, że chrześcijanie bezprawnie sobie przywłaszczają przykazanie miłości, gdyż już na kilkanaście wieków przed Chrystusem ogłosił je Mojżesz narodowi żydowskiemu. Po dłuższym sporze oświadczył Mickiewicz, że między Żydami a Chrystusem istniała na pewno ta różnica, że Chrystus wziął przykazanie miłości w swe własne serce, podczas gdy Żydzi schowali je w tajstrę i poszli w świat, by szukać złotego cielca. W ten sposób mógł się zakończyć spór między Mickiewiczem a rabinem, lecz nie można sobie w ten sposób odpowiedzieć na pytanie, czy prawo miłości znajdowało się już w St. Testamencie w tej samej formie, w jakiej je głosił Chrystus. By na to pytanie naprawdę odpowiedzieć, istnieje jedna tylko droga; trzeba szukać i czytać w obydwu Testamentach, trzeba zestawiać ich teksty.

Zanotujmy nasamprzód naszą tezę, tę mianowicie, że w Biblii St. Testamentu przykazanie miłości Boga i miłości bliźniego zjawiają się zawsze oddzielnie, a nie zjawiają się nigdy razem jako całość, gdzieby przykazanie pierwsze stanowiło podstawę dla drugiego. Tezy naszej dowodzą znane powszechnie trzy przepisy z Deuteronomium, czyli z Ksiąg wtórych. Jeden z nich brzmi dosłownie tak samo jak ten, który nam podają synoptycy. Inaczej zresztą być nie może, gdyż u synoptyków Chrystus wprost cytuje tekst z Deuteronomium (VI, 5), kiedy się odzywa: „Będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego, ze wszystkiej duszy twojej, i ze wszystkiej siły twojej".

Dwa inne miejsca z Deuteronomium skracają tekst przykazania, a dołączają natomiast do niego obietnicę nagrody doczesnej:

1. Jeśli będziecie przysługiwać przykazaniom Moim, które Ja wam dziś dałem, abyście miłowali Pana waszego i służyli

Mu ze wszystkiego serca waszego i ze wszystkiej duszy waszej, to udzielać będę ziemi waszej deszczu wieczornego i porannego (Deut. XVII, 13).

2. Jeśli bowiem strzec będziecie przykazania, które Ja wam nadałem i czynić będziecie, że miłować będziecie Pana Boga waszego, a chodzić wszystkimi Jego drogami i trzymać się Go. to wytraci Pan wszystkie narody sprzed oblicza waszego i zajmiecie ich posiadłości chociaż są liczniejsze i potężniejsze (Deut. XI, 22—23).

Rozkochała się bardzo dusza żydowska w dobrach tego świata i marzyła o potędze politycznej, skoro nawet do miłości Boga trzeba ją było prowadzić obietnicą obfitych urodzajów i panowaniem nad innymi narodami.

Zanotujmy teraz to, że przykazanie miłości bliźniego pojawia się w Lewityku, a więc w innej części Thory i nie łączy się bynajmniej z przykazaniem miłości Boga. Wprawdzie posiada ono znowu tę samą formę, co w Nowym Testamencie „Będziesz miłował bliźniego twego jak siebie samego" (Lewityk XIX, 17), ale to nie ono w mnóstwie innych przepisów, a w każdym razie znajduje się ono z dala od przykazania miłości Boga. Nasuwa się wobec tego pytanie, czy miłość bliźniego posiada w ogóle w St. Zakonie cechę religijną. Odpowiedź na nie musi wypaść mimo wszystko twierdząco, gdyż religijny charakter posiada całe prawodawstwo Starego Zakonu, pochodząc od Boga w drodze Objawienia. To tylko pewne, że do przykazania dołączyć się musiały ognie i grzmoty Synaju, by wzruszyć serca narodu, którego monoteizmowi zagrażały nie tylko bałwochwalstwa sąsiadów, lecz i własne tęsknoty do złotego cielca.

Nie w odrębnych, oderwanych od siebie tęsknotach, nie w różnych częściach ogromnego zespołu pism, lecz w jednej organizacji całości, podaje oba przykazania Nowy Testament. wskazując na wewnętrzny ich związek. Kto lubi trudności zagadnienia, ten je znajdzie w Ewangelii. U św. Mateusza bowiem sam Chrystus dowodzi, że naczelnym przykazaniem jest przykazanie miłości Boga, a przykazanie miłości bliźniego pozostaje w całkowitej od niego zależności. Natomiast u św. Łukasza nie Chrystus, lecz biegły w Zakonie łączy obydwa przy-

kazania tak, iż na pierwszy rzut oka gotowiśmy pomyśleć, że w sporze między Mickiewiczem a rabinem, rację miał rabin, skoro u św. Łukasza uczony doktór a nie Chrystus jednoczy obydwa przykazania, wchodząc jakoby na tor myśli Starego Testamentu.

Żeby sprawę wprowadzić na odpowiednią drogę, zestawimy obok siebie teksty nie tylko św. Mateusza i Łukasza, ale i św. Marka, gdyż z niego padnie jasne światło na dwóch innych synoptyków:

1. Św. Mateusz: „A usłyszawszy Faryzeusze, że usta zawarł Saduceuszom, zeszli się razem. I zapytał Go jeden z nich zakonny doktor kusząc Go: Nauczycielu, które jest wielkie przykazanie w Zakonie"? Rzekł im Jezus: „Będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego, ze wszystkiej duszy twojej i ze wszystkiej myśli twojej. To jest największe i pierwsze przykazanie, a wtóre podobne jest temu: „Będziesz miłował bliźniego twego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach wszystek Zakon zawisł i prorocy" (Mat. XXII, 34—40)

2. Św. Łukasz: „A oto pewien biegły w Zakonie powstał kusząc Go: Nauczycielu, co czyniąc dostąpię żywota wiecznego? A On rzekł do niego: „W Zakonie co napisano? jak czytasz? On odpowiadając rzekł: Będziesz miłował Pana Boga twego z całego serca twego, ze wszystkiej duszy twojej, i ze wszystkich sił twoich, a bliźniego twego jak siebie samego" (X, 25—28)

3. Św. Marek: Przystąpił jeden z doktorów i zapytał Go, które przykazanie jest najprzedniejsze ze wszystkich. A Jezus mu odpowiedział: Najprzedniejsze ze wszystkich jest przykazanie: Słuchaj Izraelu, Pan twój, Bóg jedyny jest, a będziesz miłował Pana Boga twego z całego serca twego i z całej duszy twojej i z całego umysłu twego i z całej siły twojej. To jest pierwsze przykazanie, a drugie jest temu podobne: Będziesz miłował bliźniego twego jako samego siebie. Nad te, niemasz innego większego przykazania. I rzekł Mu doktor: Dobrze, Nauczycielu, prawdziwie powiedziałeś, iż jeden jest Bóg, a niemasz innego oprócz Niego; i żeby był miłowany z całego serca i z całego umysłu i z całej duszy i z całej siły; i miłować bliźniego jak siebie samego, to jest więcej, aniżeli wszystkie cało-

palenia i ofiary, a Jezus widząc, że roztropnie odpowiedział, rzekł mu: Niedaleko jesteś od Królestwa Bożego“ (Marek, XII, 28—34).

Mając obecnie przed oczami teksty trzech synoptyków, rozpocznijmy od ogólnej uwagi. Każda Ewangelia podaje nam w niesłychanym skrócie to, co się w rzeczywistości działo, przez kilka godzin lub dni. Każda Ewangelia streszcza nam słowa Chrystusa, streszcza Jego rozmowy i dialogi. Zdarza się, że jeden z ewangelistów opowiada obszernie to, co inny skraca i opuszcza. Kto to weźmie pod uwagę, kto zajrzy w tekst św. Mateusza i Marka ten przyzna, że toczył się najpierw wielki spór między Chrystusem a Saduceuszami, a potem rozpoczął się spór z Faryzeuszami wśród podstępnych z ich strony kuszeń. Widocznie przytaczano teksty z jednej i z drugiej strony, widocznie Chrystus ugodził od razu w samo sedno rzeczy, jak to napisali św. Mateusz i św. Marek; związał to, co w St. Zakonie związanym nie było. Czując wówczas całą powagę i wagę interpretacji Chrystusowej tekstu, przyznał uczony doktor, że istotnie nie może być inaczej, że istotnie dwa przykazania należy złączyć w jedno, że miłość bliźniego wypływa z miłości Boga; słowa Faryzeusza zanotował św. Łukasz zwięźle, podał je św. Marek, a całkowicie je pominął św. Mateusz.

Kto by jeszcze chciał się prawować, niech się jeszcze raz przyjrzy tekstom trzech synoptyków, a zobaczy, że u św. Mateusza łączy dwa przykazania tylko Chrystus, u św. Łukasza tylko uczony doktor, u św. Marka najpierw Chrystus a potem uczony doktor, wypowiadając rodzaj aprobaty. Skrócili zatem dialog Chrystusa z faryzeuszem i św. Łukasz, i św. Mateusz, gdyż św. Mateusz opuścił głos faryzeusza, św. Łukasz opuścił głos Chrystusa, podczas gdy św. Marek przytoczył w skrócie i głos Chrystusa, i głos faryzeusza. Chrystus u niego łączy obydwa przykazania, a faryzeusz uznaje to za słuszne i za trafne, powtarzając część Jego wykładu Pisma świętego.

Złączywszy ze sobą dwa przykazania, wskazał Chrystus na miłość Boga, jako najwyższy motyw miłości bliźniego. Jeżeli u pierwszego słupa granicznego swej pracy nauczycielskiej oświadczył, że Jego miłości nie wolno zacieśniać ani przez krew,

ani przez nienawiść, to u drugiego powiedział bardzo jasno, że powszechność chrześcijańskiej miłości wynika z jej religijnego motywu, bo skoro w nowej rodzinie, w nowym Królestwie Bóg jest Ojcem, to każdy jej członek dla drugiego jest bratem (Mat. XIV, 8). Należą do siebie dwa przykazania tak, jak należą do siebie Bóg i człowiek, łaska i natura. Dopiero grzech wdarł się nie tylko do serca, lecz i w oczy ludzkie tak, że nie dostrzegały spraw Bożych. Mieli ludzie — uczniowie z Emaus — oczy, a nie widzieli, dopóki pod wpływem słowa Chrystusowego nie zagrzały im się serca i rozjaśniły się myśli.

Także w chrześcijaństwie komentowano przykazania miłości, ale nie oddzielano nigdy tego, co Chrystus na zawsze zjednoczył. Poprzez Platona i Arystotelesa dostarczyła filozofia grecka myśli chrześcijańskiej narzędzi i podniet, żeby uściślić pojęcia obydwu przykazań i ich wzajemny do siebie stosunek, a z drugiej strony treść Nowego Testamentu rzucała nowe światło w myśl starożytnej Hellady. Ze słowa objawionego i filozofii greckiej brał św. Tomasz z Akwinu natchnienie, kiedy spisywał klasyczne swe uwagi o miłości w Sumie Teologicznej. Wychodzi tam z przykazania jako powinności objawionej, ale chcąc uzasadnić jego treść, sięga do metafizyki, w której odzywają się odgłosy z Ewangelii św. Jana, z pism Platona, Arystotelesa, Proklusa i pseudo-Dionizego. Ponieważ w przykazaniu pojawia się Bóg, jako najwyższy motyw miłości bliźniego, zwraca św. Tomasz uwagę na zasadniczy stosunek człowieka do Boga podkreślając fakt, że człowiek wyszedł z ręku Stwórcy, jako pierwszej przyczyny wszystkiego, i znowu wraca do Boga jako do ostatecznego celu stworzenia. Skoro wszelkie dobro usiłuje promieniować i wychodzić z brzegów swej istoty, więc też nic dziwnego, że Bóg jako dobro absolutne i miłość zarazem, wyszedł poza siebie, udzielając się w akcie stwórczym na zewnątrz. Cokolwiek posiada w sobie jakąś wartość, jakieś dobro, posiada je przez to, że uczestniczy w Dobru niestworzonym. Co św. Paweł powiedział o zaświecie, to się sprawdza także w doczesności, sprawdza się to, że wszystkim we wszystkim jest Bóg. Jeśli jest prawdą, że uczestnictwo w Najwyższym Dobru stanowi podstawę metafizyczną dla podobieństwa wszechrzeczy,

to prawda ta w najjaśniejszym świetle przejawia się u ludzi, gdyż jednostka jest tam podobna do jednostki przez to, że każda z nich ma w sobie obraz Boży. Metafizyczna komunikacja bytu, ducha i łaski na drodze stworzenia, staje się źródłem komunikacji przez miłość, gdyż Boga kocha się jako źródło i sprawcę dobra, a bliźniego jako współuczestników w skarbach natury i łaski (S. th. II, II, q. XXV, a, 2, 3, 4; XXV, a. l. ad l.).

Boże dobro idzie od człowieka do człowieka na to, by także miłość szła od serca do serca, łącząc wszystkie w jednym Bożym ognisku. Ile jest wartości naturalnych i nadprzyrodzonych w kimkolwiek z nas, tyle w nim jest dóbr bożych i tyle w nim odzywa się głosów, które wzywają do wewnętrznej z Nim komunikacji przez miłość, przez przyjaźń.

Miłość razem z dobrem od Boga jako od pierwszej przyczyny sprawczej pochodzi i razem z dobrem do Boga jako do ostatecznego celu powraca.

Już dla Arystotelesa było jasnym, że Bóg rwie do siebie wszelkie byty jako ich cel, ale stokroć jaśniejszym było to dla chrześcijanina, skoro do głosu Arystotelesa dołączył się głos św. Jana o Bogu, który jest miłością i jako miłość wprawia w ruch wszystko, a zwłaszcza ludzkie serca. Toteż św. Tomasz stara się udowodnić myśl, że człowiek dochodzi do celu wtenczas, kiedy się z Bogiem jednoczy przez doskonałą miłość, a wchodzi na drogę do celu, kiedy pokocha swego bliźniego. Kto kocha cel, kocha także i drogę do celu i na odwrót: kto wchodzi na drogę do celu, robi to dlatego, że nigdy z serca i z oczu celu nie traci. Kocha się Boga w człowieku, a człowieka w Bogu (S. th. II, II, q. XLIV, a. 1, 2). Tą samą miłością obejmuje chrześcijanin i Boga, i człowieka, chociaż jej akty w jednym i drugim wypadku są inne.

Dwa przykazania należą do siebie nie tylko tak, jak należą do siebie Bóg i człowiek, lecz i tak, jak należą do siebie Chrystus i wszystkie człony Jego ciała mistycznego. Jak tam kocha się Boga w człowieku, a człowieka w Bogu, tak tu kocha się Chrystusa w każdym członku Kościoła, a każdego członka Kościoła w Chrystusie. Nigdzie nie wypowiedział Chrystus jaśniej

tej prawdy, aniżeli w eschatologicznym przemówieniu o sądzie ostatecznym, gdzie w lewej i prawej ręce Króla pojawiają się owce, zjawiają się członkowie tego samego Królestwa. Do tych, co karmili głodnych, poili spragnionych, pocieszali smutnych, odwiedzali więźniów, odezwie się Sędzia: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mat. 26, 40).

Najmniejszy, szary brat z Bożego Królestwa jest tak ściśle zjednoczony z Chrystusem, że wystarczy go nakarmić i przyodziać, pocieszyć i odwiedzić, by dostrzec, jak spoza niego wychyla się sam Chrystus odzywając się: „Mnieście uczynili". Niech się stanie inaczej, niech ktoś tego najmniejszego szarego brata znieważy, zelży i skrzywdzi, i skopie, a znowu spoza niego wychyli się ten sam Chrystus z wyrzutem: „Mnieście uczynili".

Trudno powiedzieć, kto jest w Kościele tym najmniejszym szarym bratem. Może nim być ten, który nosi w duszy charakter sakramentalny chrztu a tonie w nędzy materialnej i duchowej; może nim być ten, który przez chrzest należy do Kościoła, lecz nie należy do hierarchii. Ale może nim być także ten, który wszedł do Kościoła tylko przez bramę niewidzialną chrztu pragnienia i dobrej woli; może nim być ktoś z dala, z Chin czy z Indii lub z lasów brazylijskich, który Chrystusa szuka, szuka i posiada, chociaż ludzkie oczy tego dostrzec nie potrafią.

W setkach tysięcy egzemplarzy i w wielu przekładach ukazała się książka „O Chrystusie na drogach ziemi hinduskiej", gdzie amerykański misjonarz Jones otwarł Europie oczy na to, co się w ostatnich latach stało z duszą hinduską. Prostak, inteligent świecki i brahmanin czują się blisko Chrystusa. wołając, by im Go dała Europa, ale bez swej kultury, bo Go chcą uczcić nie tylko jako Człowieka. Od wielu lat wskazywał Gandi hinduskiemu społeczeństwu na krzyż jako na symbol zbawienia od moralnej i innej nędzy. Niejeden hinduski czy chiński szary, najmniejszy brat należy już do Kościoła przez chrzest pragnienia tak, iż spoza niego wychyla się znowu Chrystus odzywając się do tych, którzy depcą obcą rasę: „Mnieście uczynili". Niedostrzegalnie daleko sięgają granice Kościoła i niedostrzegal-

nie daleko idzie ta miłość, której motywem jest Chrystus jako głowa swego ciała mistycznego.

Zdawać by się mogło, że zarówno miłość jak i myśl chrześcijańska zamykają się w abstrakcjach, sięgając z jednej strony do Boga i do Chrystusa, a z drugiej strony do cząstki duchowej człowieka i do osadzonej na niej łaski, jako do jedynych motywów miłości, gdy tymczasem miłość idzie od jednego konkretnego człowieka do drugiego, idzie z krwi, z dyspozycji nieuświadomionych, irracjonalnych, podziemnych podmuchów, z tego, co niewyrażalne, jednostkowo piękne i niepowtarzalne. To wszystko prawda, ale i to prawda, że nie gasną kolory, kiedy wschodzi słońce, że nie znika piękno ziemi, kiedy nad nim zjawia się lazur nieba, że nie znika konkretne stworzenie przez to, że za nim staje Stwórca.

Zna tomizm, zna filozofia chrześcijańska jeden wyraz, który od razu wprowadza nas w pewne centralne światło. Wyrazem tym jest *pietas* — cześć, cześć dla wszelkiego życia i jego przyczyny. Cześć, *pietas* — należy się wszelkiej okruszynie życia, wszelkim życia objawom, cześć — *pietas* — należy się temu, z czego życie się rodzi, należy się rodzicom, należy się przede wszystkim Temu, od którego ostatecznie przez twórczy Jego akt pochodzi każde życie z tym wszystkim, co jest najgłębszą tajemnicą Jego piękna, Jego indywidualności. Grają barwy w blaskach słońca, wyjawia całe swe bogactwo konkretne życie dopiero wówczas, kiedy na nie spojrzymy oczyma pełnymi tej miłości, która się zrodziła w kontakcie ze Stwórcą. Nie gasną barwy, gdy zjawia się słońce; nie uboży się żadna indywidualna rzeczywistość przez to, że przejdzie przez nią światło boże, wydobywając na jaw wszelką jej treść.

Tak smutek kładł ciemne, żałobne kiry na rzeczywistość, na dobro, zakrywając sobą oczy, które na świat patrzyły, tak zrodzona z Boga miłość kładzie jasne blaski na każdej rzeczywistości, na każdym dobru i pięknie.

Istnieją według św. Pawła oczy serdeczne i nieserdeczne. Na widok dobra, serdeczne napełnia miłość i radość, nieserdeczne napełnia smutek i zawiść. Nie zapomnimy też nigdy słów Chrystusa o oku, które jak pochodnia rozjaśnia sobą

lub pokrywa brudną sadzą całe nasze ciało; nie zapomnimy Jego słów o złych oczach,, które nienawistnie patrzą na pracowników z ostatniej godziny. Chyba każdy zrozumie, że serdeczne oczy są skarbem dla życia jednostek i całych narodów tak, jak nieserdeczne są źródłem psychicznej choroby i dziejowej niedoli.

Tomizm umiał niegdyś sięgnąć nie tylko w metafizyce do głębi bytu, lecz i w psychologii do głębin ludzkiego serca. Sięgnął do głębin serca i wówczas, kiedy ze smutku wyprowadzał psychiczne i moralne bolączki człowieka i wtenczas, kiedy w radości wyprowadzał zdrowie i siłę duszy.

Z tej samej cnoty idzie i miłość, i radość i to tak, że raz radość jest następstwem miłości, a drugi raz jest jej celem (S. th. II, II, q. XXIII, a. 3, ad 2; I, II. q. XXXIV, a. 41).

Już przez to samo miłość potęguje ludzkie życie, że z niej rodzi się radość, a gdzie zjawia się radość, tam nie tylko rozszerzają się naczynia krwionośne, lecz rozszerzają się serca i dusze. Błogosławieństwa miłości idą jednak jeszcze dalej. Wiadomo jak u młodzieży rozbudzony po raz pierwszy Eros wszystko idealizuje i w najjaśniejszych stawia światłach, rozbudzając niepohamowane pragnienie, żeby poznać ukochaną osobę w tajemniczych źródłach jej piękna. Wszelka szczera miłość posiada takie same własności, bo nie spocznie nigdy, dopóki ukochanego dobra nie przeniknie myślą aż do głębin jego istoty. W toku takiej pracy poznawczej dobro zaczyna z siebie wypromieniać wszystkie swe bogactwa, a rodząca się stąd nowa miłość chciałaby ciągle jednego, chciałaby tego, żeby z głębin istoty ukochanej osoby nigdy nie wyczerpało się piękno.

Mają rację Scheler i Ortega, i Gasset, kiedy twierdzą, że miłość wprowadza osoby i rzeczy w najkorzystniejszą dla nich atmosferę tak, iż jakoś od wewnątrz dążą dla rozkochanych oczu do najwyższych swych wartości. Toteż słusznie się twierdzi, że miłość nie zaślepia, lecz oczy otwiera. Zaślepia trawiący smutek i nienawiść, zaślepia miłość zbłąkana, *amore torto* — Dantego, otwiera oczy miłość nie zbłąkana w cieśniach zmysłów i *sexus*. W promieniach niezbłąkanej miłości rośnie ten, który jest kochany, gdyż jego dusza w atmosferze przeżywanego

szczęścia staje się wiecznie urodzajną. Rośnie ten, który kocha, bo miłość rozszerza mu duszę do tych rozmiarów, które są warunkiem jego wewnętrznego zdrowia i rozrostu. Rozszerza się dusza, zwłaszcza wówczas, kiedy z niej zrodziła się miłość religijna w kontakcie z Bogiem jako najwyższym dobrem; kto bowiem rozkochane w Bogu oczy przeniesie na stworzenie, widzi w nich odwieczne ich związki z Bogiem, widzi każdą ich wartość jako odblask piękna bożego. Rozszerzając się przez religijną miłość, zyskuje dusza tę atmosferę, jakiej jej potrzeba na to, żeby się ustrzegła nawet w nieszczęściu od acedii, żeby w sobie ani się nie zakwaszała, ani od wewnątrz nie mroziła swych skarbów.

Jak ze smutku i nienawiści dusze chorują, tak z miłości i radości urastają zdrowe siły twórcze. Nawet kiedy w duszę godzi cios po ciosie, jeszcze religijna miłość potrafi z cierpienia zrobić ofiarę pod znakiem krzyża.

Pozbawia człowieka najlepszych górnych jego sił, kto mu odrywa jego miłość bliźniego od miłości Boga w imię jakiejkolwiek w teorii. W trzecim akcie „Don Juana“ Moliera cenzura francuska nie dopuściła do druku sceny drugiej. Zjawia się w niej przy drodze żebrak, którego bohater komedii pyta o drogę. W zamian za wskazówki prosi żebrak o jałmużnę. Rozpoczyna się dziwny dialog. Don Juan pyta się żebraka, jak mu się powodzi i co robi przez cały dzień. Powodzi mi się źle — odpowiada bez namysłu zapytany — bo nieraz nie mam czego do ust włożyć, a jeżeli chodzi o to, co robię, to przez cały dzień się modlę za tych, którzy mi pomagają. Wtedy Don Juan pokazuje żebrakowi błyszczący luidor, odzywając się do niego: klnij Panu Bogu, a wtedy dam ci luidora przez miłość dla ludzkości. (Je te le donne par amour de l'humanité).

Mniejsza o to, że żebrak Bogu nie klnie i pieniądza nie otrzymuje, bo chodzi nam o rzecz ważniejszą: o zamach na ludzkie serce, by je oderwać od Boga, zwracając je do stworzenia. W imię rozmaitych teorii rozdziela się to co Chrystus ze sobą zjednoczył, oddziela się miłość człowieka od miłości Boga pod hasłem jakiego bądź ideału.

Don Juan Molier'a mówił jeszcze o „miłości“ człowieka, cho-

ciaż ją oderwał od miłości Boga, ale niebawem sam wyraz „miłość bliźniego" raził coraz bardziej swym pochodzeniem chrześcijańskim doprowadzając do tego, że wreszcie zastąpiono go przez „humanizm", by przez to zaznaczyć, że się wszystko chce robić dla człowieka a nie dla Boga. Nie dla Boga, lecz dla człowieka zamyślał pracować deizm dowodząc, że wpierw Bóg zapomniał o człowieku, skoro zmontowawszy raz wielki zegar świata, już się dalej o jego losy nie troszczy. Nie różnił się od wolnomularza z obozu deistycznego ani agnostyk, ani pozytywista, gdyż to, co wprowadzono u nich pod największy znak zapytania, nie mogło się nigdy stać podstawą obowiązku wobec bliźniego. Twórca pozytywizmu francuskiego, A. Comte, uważał ludzkość za byt nad bytami, za *Grand etré*, nawołując do tego, by ludzkość i tylko ludzkość kochano z całego serca, z całej duszy i ze wszystkich sił jako bożyszcze nowej epoki. Nie mógł też inaczej myśleć zrodzony na heglowskiej lewicy ateizm bez względu na to czy jego ojcem był Feuerbach, czy K. Marks; różnica była tylko ta, że u jednego człowiek jednostkowy, a u drugiego człowiek zbiorowy miał stanąć w ognisku miłości tak, jak Bóg miał stanąć w ognisku nienawiści.

Jeżeli humanitaryzm odrywał człowieka od Boga, to tym bardziej odrywał go od Chrystusa. Na uwagę zasługuje fakt, że „zagadnienie Chrystusa" pojawia się w obozie deistycznym i wolnomularskim (Reimarus, Lessing), i utrzymuje się na powierzchni życia intelektualnego raczej pod naciskiem prądów filozoficznych, aniżeli pod wpływem badań historycznych. Jak w Niemczech Fr. Strauss wyszedł z lewicy heglowskiej, tak we Francji z pozytywizmu Comte'a wyszedł obok H. Taine'a F. Renan, autor „Życia Jezusa". Wiadomo, jak Renan umiał swój sceptycyzm wprowadzać w dusze młodzieży na zatrutym ostrzu świetnego swego pióra, wiadomo, jak wytwornym gestem obdzierał Chrystusa z blasków Jego bóstwa; wiadomo, jak miłość chrześcijańską nazwał cudną wonią, która została w słoju, chociaż z niego już dawno zniknął balsam. Na próżno starał się Renan przesłonić poetycznym obrazem niszczycielską swą pracę, bo jak naprawdę nie ma balsamicznych woni bez balsamu, tak nie ma miłości chrześcijańskiej bez tego Chrystusa,

o którym nam opowiadają św. Mateusz, Marek, Łukasz i Jan. Nie wolno oddzielać kwiatu od łodygi, a łodygi od żywego korzenia, jeżeli się nie chce, żeby łodyga i kwiat straciły wewnętrzne swe życie; nie wolno miłości chrześcijańskiej oddzielać ani od żywego Chrystusa, ani od żywego Kościoła, jeżeli się nie chce, żeby z niej została tylko — piękna wprawdzie, lecz oderwana — zimna idea. W obozie pozytywistów i w lożach francuskich nie bolała zresztą nikogo głowa o to, że z żywej siły chrześcijańskiej miłości mógłby pozostać tylko pojęciowy schemat, a raczej tylko wyraz, tylko *flatus vocis*, gdy puszczono już w obieg inny, nowy wyraz: *humanité* — ludzkość spodziewając się, że zjednoczy on wszystkich, których rozdzieliły rozmaite religie. Z pojęciem ludzkości — *humanité*, złączono hasło laicyzmu w szkole i w życiu publicznym, państwowym, trzymając dusze z dala od ciepła religijnego i szerokich widnokręgów metafizycznego poglądu na świat.

Nadeszły wreszcie dni zapłaty, gdy oskarżenia po oskarżeniach, ciosy po ciosach zaczęły spadać na humanitaryzm po pierwszej wojnie światowej, kiedy nowe nacjonalizmy znalazły w nim jednego z głównych swych wrogów. Wrogiem był im humanitaryzm, ponieważ od początku XVIII wieku wcielał w siebie ideały narodowej masonerii. Był im wrogiem, bo głosił uniwersalizm, gdzie się zna tylko człowieka, tylko ludzkość, a nie widzi się ani rasy, ani krwi, ani narodowości. Był im wrogiem, bo głosił swobodną grę sił w życiu gospodarczym i uznawał dobrobyt — *prosperity* — jednostki za wyraz istotnego szczęścia na ziemi.

Przyznawano, że humanitaryzm zrodził się z głębokiej niechęci do chrześcijaństwa, ale równocześnie i humanitaryzm i chrześcijaństwo umieszczano na tej samej ławie oskarżonych, oświadczając, że tu i tam kryła się ta sama trucizna dla młodych narodów, gdyż tu i tam dopuszczano do mieszaniny krwi i przez nieznośną litość hamowano naturalny dobór najwybitniejszych jednostek otaczając opieką to, co chore, słabe i zbrodnicze.

Głośno i coraz głośniej mówi się o miłości i czci, o miłosierdziu i obowiązkowości, o pokorze i dumie jako o przeciw-

nych sobie ideałach, dowodząc, że kształtują w rasach i narodach całkiem odmienne światopoglądy, odmienną postawę wobec życia.

Jeżeli narody raz się podniosą, drugi raz od wewnątrz się zapadają, to zależy to od tego, jakie w nich pracowały idee. Podnoszą się i urastają narody, ilekroć kierują się czcią dla siebie samych, dumą z tego czym są i czym były, wreszcie poczuciem twardego obowiązku; zapadają się natomiast i chorują, kiedy dominantą ich życia stają się: miłość, pokora i poddańczość. Jedna rasa wydaje ze siebie jedną tylko ideę, ale też ta idea musi zostać naczelną jej wartością, jeżeli ma być tym, czym jest. Gdyby zaś chciała rasa tolerować obok siebie przeciwne sobie idee, jak cześć dla siebie samej z jednej, a miłość i humanitaryzm z drugiej strony, zaczęłaby od wewnątrz zatracać swą istotę i siły rozwojowe. Jak cześć dla własnej istoty wyrasta z własnej rasy, tak własna rasa rozwija się tylko wtedy, gdy ją otacza należna jej cześć. Jak z życia, z rasy i krwi wyrasta naczelna idea własnej czci, tak własna cześć prowadzi poprzez selekcję do wielkości.

Dopóki Indie i Grecja szły wiernie za pierwotnymi swymi ideami, za czcią dla własnej rasy, za twardą obowiązkowością, trzymały się na wysokim poziomie kultury i życia państwowego, a zaczęły się od wewnątrz rozkładać, odkąd miłość i litość stały się hasłami na drodze ich dziejów. Głębiej niż gdzie indziej miały tkwić idee czci, dumy i obowiązku w szczepach germańskich, ale i u nich zjawił się głęboki tragizm, odkąd wdarło się w ich dusze chrześcijaństwo razem z ideami miłości i poddańczości.

Uzasadnia się całą tę tezę przez tezę inną, tę mianowicie, że litość usiłuje wyzwolić tylko bliźniego z cierpienia, a miłość sama z siebie nie tworzy żadnego typu społecznego, a tylko wchodzi w służbę innych idei. Z tego wynikało by, że chrześcijaństwo otaczało przywilejem to, co chore, nieproduktywne, a prześladowało to, co mocne, twórcze i samodzielne. Inaczej przedstawia się w swych następstwach idea czci dla własnej rasy i krwi, gdy z całej swej wewnętrznej istoty zmierza do wielkości bez względu na to, czym trzeba by za to płacić.

Odwaga i pęd do wewnętrznej wolności sprzymierzają się ze czcią dla własnej krwi, by zdobyć dla siebie także własną przestrzeń, własny chleb i własne środki rozwojowe.

Wszystkie te tezy umieszcza się chętnie pod patronatem średniowiecznego mistyka dominikańskiego, mistrza Eckharda. On bowiem miał stworzyć dwa mity: jeden odwiecznej i szlachetnej duszy, a drugi dostojnej rasy i krwi, by na nich oprzeć całkiem nową hierarchię wartości moralnych.

Porównać ze sobą humanitaryzm, nowe nacjonalizmy i bolszewizm, a różnice między nimi rzucą się od razu w oczy. Humanitaryzm odrywa miłość człowieka od miłości Boga i zamyka się w oderwanej dziedzinie człowieczeństwa, by świadomie pomijać to, co odróżnia religię od religii, krew od krwi, naród od narodu. Nowe nacjonalizmy odwracają się od oderwanej istoty człowieczeństwa, zatrzymując się jedynie na tym, co swoiste i własne przez wspólnotę narodową. Ze stosunkiem do Boga dzieje się w nacjonalizmach bardzo różnie, zależnie od tego czy się przyjmuje lub nie przyjmuje Boga w swym światopoglądzie. W każdym razie są nacjonalizmy i nacjonalizmy. Do humanitaryzmu zbliżał się pierwotny bolszewizm komunistyczny, odżegnując się od czynnika narodowego, ale oddalał się od niego przez materialistyczne ujęcie człowieka

Pozostając w obrębie zasad zauważyliśmy, że w filozofii chrześcijańskiej hierarchia wartości opiera się na hierarchii bytów. A chociaż gdzie indziej inaczej się sądzi, chociaż się odrywa wartość od rzeczywistości, to jednak łatwo dostrzec, że w uzasadnieniu wartości raz po raz sięga się wbrew swym założeniom do hierarchii bytów. Podstawę wartościującą wyprzedza inna, spekulatywna ,z której rodzą się światopoglądy. Walka z chrześcijaństwem w swych najgłębszych źródłach i motywach, jest walką o światopoglądy, a w następstwie tego walką o wartości.

Na atak w dziedzinie teoretycznej odpowiada się ścisłym rozumowaniem, na atak w dziedzinie praktycznej odpowiada się życiem. Nastały twarde dni dla życia zbiorowego, kiedy wszyscy robią rachunek sumienia zazwyczaj najpierw na innych i za innych a potem dopiero na sobie i za siebie. Przy-

chodzi kolej na społeczeństwo katolickie i chrześcijańskie, żeby samo zajrzało w księgi swego życia, zanim to zrobią inni tak, jak to zrobili po pierwszej wojnie światowej wołając, że chrześcijaństwo zbankrutowało. Jak każda jednostka, tak i każda warstwa, każda grupa składowa chrześcijańskiego społeczeństwa musi zajrzeć w swe „zwierciadło" w świetle idei kierowniczych w nauce Kościoła. Punktem wyjścia muszą się chyba stać słowa Chrystusa u pierwszego słupa granicznego Jego działalności nauczycielskiej. Kiedy bowiem z Góry Błogosławieństw ogłosił po raz pierwszy przykazanie miłości, zwrócił się do uczniów i do rzesz z podwójną przestrogą. Obydwie przestrogi należą do najpiękniejszych ustępów Ewangelii i ze względu na głęboki swój sens, i ze względu na niezwykle mocny, plastyczny sposób wyrażania. Przepiszemy sobie obydwie przestrogi, żeby nam stanęły przed oczyma z tą wyrazistością, jaka jest możliwa w łunach pożogi wojennej.

W pierwszej przestrodze wypowiedział Chrystus niezapomniane nigdy słowa: „Wy jesteście solą ziemi. A jeżeli sól zwietrzeje, czym solona będzie? Na nic się więcej nie przyda, jeno, żeby była precz wyrzucona i podeptana od ludzi. Wy jesteście światłością świata. Nie może się ukryć miasto na górze leżące. Ani zapalają świecy i kładą jej pod korzec, ale na świeczniku, by świeciła wszystkim, którzy są w domu. Tak niechaj świeci światłość wasza przed ludźmi" (Mat. V, 13—15). Z niemniejszą siłą niż niegdyś na Górze Błogosławieństw brzmią te słowa dzisiaj, kiedy wokoło palą się lasy i spala się kultura europejska. Słyszy je na pierwszym miejscu duchowieństwo, ale słyszą je także wszystkie te miliony, które należą do Kościoła przez swoje kapłaństwo królewskię. Solą ziemi i światłem na świeczniku być powinno i jest niezawodnie całe społeczeństwo chrześcijańskie bez względu na to czy się to komu podoba lub nie podoba. Od Oceanu Spokojnego aż po Atlantyk, i od Atlantyku aż do Oceanu Spokojnego patrzą różnokolorowe i różnoreligijne ludy w świetle wojennej pożogi na chrześcijaństwo, pytając się, gdzie jest sól z Ewangelii, gdzie jest światło na świeczniku.

Popatrzmy na sprawę z innego jeszcze stanowiska. Oznacz-

my na mapie wyznań religijnych na jaskrawo, na czerwono te kontynenty i kraje ,przez które przeszły trzy wymienione prądy: humanitaryzmu, nowych nacjonalizmów i komunizmu, by się przekonać, jak wiele zwietrzało soli, jak wiele pochowało się świateł pod korcem. Jedno jest dzisiaj dziwne, to mianowicie, że w chwili obecnej, z dwu sprzymierzonych obozów antychrześcijańskich odzywają się głosy, że się walczy o sól ziemi, o światło na świeczniku. Widocznie odzywa się zwietrzała sól i zapalają się światła pod korcami, widocznie budzą się sumienia zatrute lub wyjałowione przez antychrześcijańską propagandę.

Do zwietrzałej i niezwietrzałej soli dnia dzisiejszego odnosi się jednak i druga przestroga Chrystusa, kiedy się odzywa z Góry Błogosławieństw: „Wszelki tedy, który słucha tych słów Moich i czyni je, będzie porównany człowiekowi mądremu, który zbudował dom swój na opoce. I padł deszcz i przyszły rzeki i powstały wiatry i uderzyły na on dom, a nie upadł, bo był na opoce ugruntowany, a wszelki, który słucha tych słów moich a nie czyni ich, będzie podobny człowiekowi głupiemu, który zbudował dom swój na piaskach. I spadł deszcz i przyszły rzeki i powstały wiatry i uderzyły na on dom i upadł i był upadek jego wielki" (Mat. VII, 24—27).

Nadeszły wody i zerwały się wichry dziejowe nad społeczeństwem chrześcijańskim, o jakich chyba dotąd świat nie słyszał; padły jedne domy, a utrzymały się inne. Padały po kolei te, gdzie budowano na piaskach, a utrzymały się te, gdzie się oparto na opoce. Budowano na piaskach tam, gdzie poza słowami i marzeniami o nowym przykazaniu miłości już nic więcej nie było; budowano na opoce, gdzie za ideą szło serce i życie.

Nadeszły wichry, a domy stoją; stoją poszczególne jednostki, rodziny i grupy społeczne. Odeszło już od nas wielu, którzy budowali na opoce, odeszli jako męczennicy podobni do tych, którzy w pierwszych wiekach szli za Chrystusa na stosy i pod topory. Na piaskach budowali ci, którzy starali się zawsze płynąć za prądami, sterować według pomyślnych dla siebie wiatrów. Nie trzeba było dla tego typu ludzi wojny i pożogi, by

rozpadł się od podstaw aż do szczytu ich światopogląd, gdyż na długie lata przed wojną odrywali się od macierzyńskiej gleby chrześcijańskiej, by popłynąć tam, dokąd niosły szczęśliwe wiatry. Budowali na piaskach także ci, którzy utrzymali się na chrześcijańskiej glebie, ale się obawiali, żeby ich od głębin nie chwyciły wielkie siły Chrystusa i Jego naczelnego przykazania. Mówiono chętnie o odrodzeniu myśli chrześcijańskiej, ale się obawiano pójść za tą myślą na całego, bo wiedziano, że w chrześcijaństwie istnieją niezbadane dotąd głębiny. Obawiano się przede wszystkim następstw, które przyjmuje na siebie ten, kto na całego idzie za naczelnym przykazaniem miłości. Wiedziano lub przeczuwano, że miłość nie kłóci się ze sprawiedliwością, ale ją raczej rozjaśnia. Obawiano się i miłości chrześcijańskiej, i sprawiedliwości społecznej, obawiano się, żeby siły Chrystusowe nie porwały za sobą w głębiny życia, gdzie już ustaje wszelkie wygodnictwo, a rozpoczyna się wielka twórcza praca. Czytano czasem Encykliki społeczne Leona XIII i Piusa XI, ale ich się obawiano, bo prowadziły w głębie, bo domagały się, żeby się dano wziąć wielkim siłom Chrystusowym, domagały się, żeby pójść w teren, w imię naczelnego przykazania zapocić czoła, utrudzić i nogi, i ramiona, i dusze. Obawiano się głębin, obawiano się twardej opoki, aż wreszcie wylały się wody, zerwały się wichry dziejowe.

Nie przyszedł Chrystus na to, żeby zwolnić człowieka: 1) od troski o codzienny chleb, 2) od troski o formę życia społecznego i państwowego, 3) od troski o poznanie i opanowanie przyrody, ale dał naczelne przykazanie, które z jednej strony otwierało niebo nad głowami, ale z drugiej strony kazało iść w teren, kazało mnożyć chleb, wydobywać go z kamieni, kazało wprowadzać jedność w wielkość grup społecznych, kazało jednym utrudzać głowy a innym zmęczyć ramiona w opanowaniu ziemi przez kulturę.

Kiedy Chrystus po raz pierwszy na Górze Błogosławieństw głosił naczelne swe przykazanie zaznaczył jednocześnie, że kto wejdzie w teren pod Jego hasłem, ten będzie wychodził z niego nieraz bez płaszcza, bez tajstry, będzie wychodził z niego spo-

liczkowany, bez imienia, jako szary Jego żołnierz. Wołają dzisiaj o heroizm w życiu inne obozy; woła o heroizm całą swą istotą chrześcijaństwo przez naczelne swe przykazanie, przez *mandatum novum*. Żadna pożoga wojenna nie odrodzi świata, jeżeli go od wewnątrz nie odmłodzi miłość, gdyż prawo miłości jest prawem bytu i na odwrót. Nie zrozumie jednak w całej pełni tego zagadnienia, kto nie wsłucha się z głęboką wiarą w duszy w słowa Chrystusa w Wieczerniku, gdzie w obliczu Golgoty po raz trzeci ogłasza swe przykazanie, zapowiadając, że kto je będzie chciał zachować, będzie musiał duszę swoją dać. Prawo bytu jest prawem miłości, a prawo miłości jest prawem ofiary.

ROZDZIAŁ IV.

SPÓR O MIEJSCE

I.

Trzeba było śmierci ofiarnej Chrystusa na krzyżu, trzeba było zesłania Ducha św. na to, by Apostołowie zapomnieli o sobie, by umilkły wśród nich spory o to, kto będzie siedział wyżej w przyszłym Królestwie. Spory o pierwszeństwo wybuchały dosyć często, skoro wreszcie postawił Chrystus przed Apostołami dziecko, zapewniając, że do nowego Królestwa wnijdzie tylko ten, kto na nie spogląda szczerymi, dziecięcymi oczyma, a nie ten, co tam szuka pierwszych miejsc tak, jak ich szukali faryzeusze przy biesiadnym stole.

Spory o pierwszeństwo w rodzinie Chrystusowej przybierały z biegiem wieków najrozmaitsze postacie, doprowadzając do tego, że poczęły się rodzić coraz nowe schizmy, że poczęły się odrywać coraz inne konary z macierzystego pnia Kościoła Katolickiego. Kamieniem obrazy była zazwyczaj hierarchia duchowna, oparta o potrójną władzę: nauczycielską, pasterską i kapłańską z widzialnym zastępcą Chrystusa na czele.

Człowiek, słaby człowiek, jak wszędzie tak i w myśli o kapłaństwie popada w skrajną jednostronność, bo albo zamyka oczy na kapłaństwo powszechne wiernych, albo też nie uznaje osobnego kapłaństwa hierarchicznego. Nie uznaje hierarchicznego kapłaństwa protestantyzm i pokutuje za to aż dotychczas, gdyż wymraża się w jego szeregach życie religijne, odkąd odrzucono normalny dopływ łaski do duszy przez sakramenta. Jeszcze dzisiaj jedni wśród protestantów za Harnackiem dowodzą, że w pierwotnym chrześcijaństwie znano zrazu tylko hasła

moralne, potem zaczęto tworzyć dogmaty, a dopiero na końcu zorganizowano życie liturgiczne; inni natomiast nie mogą przeboleć faktu, że reforma zabrała im liturgię i różnymi drogami zbliżają się do katolicyzmu. Zubożało życie religijne wśród protestantów, zatracało się poczucie czynnika nadprzyrodzonego, stępiała się wrażliwość na świętość obiektywną, gdyż stracono widzialne kapłaństwo, a razem z nim żywy i widzialny kontakt z Arcykapłaństwem Chrystusa, by z biegiem czasu tu i ówdzie dochodzić do zimnego deizmu lub bezreligijnego naturalizmu. Toteż nic dziwnego, że zarówno w Anglii jak w Niemczech odzywają się wśród protestantów silne, coraz silniejsze tęsknoty do odebranej im liturgii i kapłaństwa.

Nie będziemy tu sięgali ani do zatrutych źródeł schizmy na Wschodzie, ani odtwarzali tragedii odstępstwa od Kościoła tylu krajów na Zachodzie, bo by nas to zwróciło do przeszłości. Nas boli teraźniejszość, a w teraźniejszości to, że czasem wśród katolików jeszcze wygląda tak, jakby dla nich nie było się dotąd dokonało zesłanie Ducha św., ani Chrystus nie był ogłosił w Wieczerniku *mandatum novum*. Na szczęście tacy należą do starych, do ludzi dnia wczorajszego, i będą musieli ustąpić miejsca duchowi nowemu. Jeszcze wczoraj pisano w uczonych księgach, jak to między duchowieństwem a wiernymi zjawiają się napięcia; jeszcze wczoraj usiłowano udowodnić, że po stronie hierarchii panuje tylko litera, tylko prawo i urząd, gdy tymczasem wśród wiernych, wśród świeckich zjawia się Duch, życie i miłość; jeszcze wczoraj chciano dzielić polski lud na dwa obozy, z których jeden miałby pójść za wzorem chłopa-obywatela, a drugi za wzorem katolika-parafianina, i to tak, że do obozu pierwszego należało by wszystko, co zapada w bezczynność, co stare, bierne, potulne i bez wewnętrznego dynamizmu. Tak było jeszcze wczoraj, ale dzisiaj, a zwłaszcza jutro tak być nie może i być nie powinno. Ruszyły lody. Zawołano na alarm z Watykanu, wezwano katolików do akcji, aż wreszcie zegar dziejowy wybił godzinę nowej, okrutnej jak nigdy, powszechnej niemal wojny. Znowu Chrystus idzie poprzez Europę, by poszczególne ludy i jednostki zapytać: Duszę twoją dasz?

Zbliża się wspólna niedola tych, których w dniach doli pomyślnej rozdzielały spory o pierwszeństwo. To tylko wiemy, że zanim wybiła godzina wojny, społeczeństwo katolickie zdobyło głębszy wgląd w sprawy religijne, przeszedłszy przez wyższą kulturę duchową i liturgiczną. Myśl o mistycznym ciele Chrystusa, hasła Akcji katolickiej i idea liturgii poszły po duszach jak ognie z zesłania Ducha św. Wśród uświadomionych katolików nikt nikomu łask Bożych nie zazdrości, bo już dobrze zrozumiano, na czym polega kapłaństwo powszechne i odkąd rozpoczyna się kapłaństwo hierarchiczne; zrozumiano, że jedno i drugie kapłaństwo zmierza ostatecznie do Chrystusa, a przez Niego i w Nim do świętości. Dzisiaj już nikt katolikom sumień nie zamąci, ani nie przesłoni im żadną dialektyką, żadnym pokuszeniem tego poglądu na kapłaństwo, jaki sobie zdobyli nie tylko przez słuchanie wykładów czy kazania, nie tylko przez lekturę współczesnej literatury religijnej, lecz przede wszystkim przez życie, przez akcję. Świecki katolik czuje we własnej duszy sakramentalne, kapłańskie charaktery i wie, do czego obowiązują, wie jak głośno wołają o łaskę, a przez łaskę o nową, ofiarną miłość, w której rozładowują się wszystkie możliwe napięcia pomiędzy kapłaństwem powszechnym a hierarchicznym. Jak istnieje radość z prawdy, *gaudium de veritate,* tak istnieje radość z kapłaństwa własnego, powszechnego i z tego, co się nazywa hierarchicznym. Nikt nie chce grzeszyć przeciwko prawdzie, przeciwko Duchowi św., nikt też nie chce grzeszyć przeciwko kapłaństwu, przeciwko Chrystusowi. Rozumie się dziś lepiej niż wczoraj, że Kościół buduje się z góry a nie z dołu, że idzie od Chrystusa a nie z ziemi; rozumie się, że Chrystus wybrał Apostołów, że On ich zakonsekrował na prezbiterów, że On ogłosił im na pierwszym miejscu, między dwoma ołtarzami, *mandatum novum.* By wreszcie usunąć wszelkie rozdźwięki i napięcia między kapłaństwem hierarchicznym a kapłaństwem powszechnym, królewskim, trzeba zwrócić uwagę jeszcze na jedno. Krzyżują się ze sobą dwie hierarchie. Jedna jest hierarchią władzy nauczycielskiej, pasterskiej i kapłańskiej, druga jest hierarchią świętości. Krzyżują się ze sobą dwie hierarchie, bo jedna z drugą się nie utoż-

samia. Może ktoś znajdować się wysoko w hierarchii władzy, a być daleko od Chrystusa, a może ktoś na odwrót znajdować się poza wszelką hierarchią urzędu, a jednak być blisko, bardzo blisko Niego.

U jednego może być świętym urząd, a biedną, bardzo biedną jego dusza; u innego może nie być żadnego urzędu, żadnej władzy, a jednak świętą będzie jego dusza.

Z tym wszystkim nie wolno krzywdzić nikogo, ani tego, co urząd kościelny piastuje, ani tego, co jest poza wszelką hierarchią. Nie wolno krzywdzić, nie wolno twierdzić, że duch, życie i miłość znajduje się tylko poza urzędem, a w obrębie hierarchii panuje tylko litera i prawo. Nie, tak być nie może, bo im głębiej w duszę sięga charakter kapłański, tym głośniej woła on o łaskę, o miłość i świętość; nie, jeszcze raz nie, bo z charakterem kapłaństwa hierarchicznego łączy się łaska stanu, która użyźnia całą duszę prezbitera, a nie tylko mu pomaga w powołaniu. Szły w Kościele zgorszenia z góry i nikt ich nie taił; nie taił ich nawet wtenczas, kiedy szły z miejsca najwyższego; ale jeszcze raz trzeba powtórzyć, że nie wolno grzeszyć przeciwko prawdzie, przeciw Duchowi św. także wtedy, gdy się pisze historię papieży. Otworzył kiedyś Leon XIII na oścież archiwum watykańskie dla badaczy przeszłości kościelnej, nie bojąc się prawdy; z drugiej jednak strony synem ciemności byłby ten, który by w archiwum szukał tylko mroków, tylko skandali w życiu hierarchii, rezerwując seraficką miłość dla świeckiej rzeszy. Prąd miłości nowej, kapłańskiej idzie z góry w dół, od Chrystusa do wszystkich członków Kościoła, a każdy bierze z niej wiele, lub mało, zależnie od tego, jak szeroko roztworzy swą duszę. Boży duch, Boże *Pneuma* idzie poprzez cały Kościół, gdyż we wszystkich jego członkach znajdują się sakramentalne, kapłańskie charaktery. Toteż historia Kościoła nie może być historią o miejsca, o miejsca hierarchiczne i świecką przewagę, ale musi być i być powinna historią działania Bożego *Pneuma*.

Dzisiaj poczyna się już na dobre pisać inaczej historię Kościoła, aniżeli dawniej. Dawniej pierwiastek świecki, ludzki tak bardzo bujał w obrazach historycznych, że zasłaniał sobą czyn-

niki Boże; dawniej pierwiastek polityczny lub kulturalny wybijał się swymi rozmiarami na pierwszy plan tak, jakby Kościół nie miał przede wszystkim wartości własnej w samym sobie, a całe jego znaczenie polegało na tym, że użyźniał obce dziedziny, życie państwowe, wiedzę czy sztukę, prawo, stosunki społeczne. Tracono nieraz bardzo z oczu to, co tak trafnie ujął św. Łukasz, pierwszy historyk Kościoła w Dziejach Apostolskich.

Życie Kościoła rozpoczyna się od zesłania Ducha św. na Apostołów, od zesłania Jego na wszystkie szczepy czy narody, do których sięgała Ewangelia. Już w dziejach Apostolskich zarysowuje się to, co O. Mandonnet O. Pr. a za nim ks. Lortz nazwali przestrzenią duchową. Obydwaj historycy Kościoła odróżniają przestrzeń duchową: 1) żydowską, 2) grecką, 3) rzymską, by udowodnić, że w każdą z nich jako w odrębne środowisko, albo jeszcze lepiej w odrębny klimat, wchodziło chrześcijaństwo, jako coś zupełnie nowego.

Pojęcie przestrzeni duchowej, albo duchowego klimatu, okazało się płodnym dla historyka dlatego, że wchodzą w nie wszystkie czynniki składowe atmosfery, w którą dostała się religia chrześcijańska. Kto twierdzi, że w chwili zjawienia się chrześcijaństwa w żydowskiej przestrzeni duchowej góruje czynnik religijny, w greckiej czynnik myśli filozoficznej, a w rzymskiej czynnik myśli prawno-państwowej, ma rację, o ile od razu doda, że obok zasadniczej dominanty, w każdej przestrzeni duchowej istnieją jeszcze inne czynniki, zwłaszcza irracjonalne, tworząc razem z dominantą taką a nie inną atmosferę. Żadna z trzech przestrzeni nie mogła się od dwóch innych całkowicie odosobnić, lecz musiała brać w siebie ich wpływy. Jedna cecha wyodrębnia chrześcijaństwo od greckiej i rzymskiej przestrzeni duchowej, a zbliża je do żydowskiej, tak mianowicie, że u żydów i chrześcijan religia nie była bynajmniej wytworem ludzkiego geniusza, lecz pochodziła z góry, od Boga. Jednak i od żydowskiej przestrzeni duchowej różni się chrześcijaństwo tak głęboko, jak różni się obraz, słaby obraz od rzeczywistości, jak miłość niewolniczego sługi od miłości kapłańskiej Syna Bożego, jak rozbrzmiewająca piorunami góra Synaju od Wieczernika pełnego zesłania Ducha świętego

Wieczernikiem rozbudowanym na całą ziemię, Wieczernikiem pełnym bożego *Pneuma*, jest przestrzeń duchowa Kościoła. Liczniejsze niż dawniej są dzisiaj inne przestrzenie duchowe. Ile powstało narodów i kultur w Europie, w Azji czy gdzie indziej, tyle powstało odrębnych przestrzeni duchowych, a nie wszystkie ze swym bożym klimatem wchodzą w Kościół. Co w innych przestrzeniach duchowych wydobyło się z ducha ludzkiego jako właściwy im klimat, to w Kościele pochodzi z góry, jako dopływ sił Bożych. Dopływ łaski przynosi ze sobą dopływ nowej miłości, klimat boży wchodzi w klimat ludzki, nadnatura wkracza w przyrodę, wprowadzając we wszystko, co ludzkie, niezrównany proces sublimacji. Jeżeli dzisiaj boi się człowiek mieszaniny z dołu, jeżeli boi się mieszania rasy z rasą, krwi z krwią, by jedna dla drugiej nie stała się trucizną, to nie powinien bać się jednego, nie powinien się bać zbliżenia krwi do krwi, narodu do narodu przez klimat, który razem z nową miłością jako ze swoją dominantą idzie do Boga. Nie na to przyszedł Chrystus, by marniało życie tej czy innej rasy, tego czy innego narodu, lecz na to, by wszyscy mieli życie obficiej *ut vitam habeant et abundantius habeant*. Jak ziemska wegetacja potrzebuje słońca, jeżeli ma się rozrastać w kwiaty, z kwiatów w owoce, tak ludzkość w każdej swej krwi, w każdym narodzie rozgrzewa się i do nowego podnosi wysiłku przez właściwy sobie boży klimat. Każdy kocha swe ciało i nim się opiekuje — mówił św. Paweł — dzisiaj mówi się to samo, ilekroć się powtarza, że każdy kocha swą krew i nią się opiekuje, lecz wszelka ludzka krew dlatego staje się ludzką, że z nią łączy się nieśmiertelny duch, a krew razem z duchem dostaje się w nową orbitę działań bożych.

Toteż historię Kościoła trzeba pisać na nowo. Jak się chce na nowo pisać historię niektórych narodów, sięgając do najdalszych źródeł ich siły, do rasy i krwi, tak trzeba też na nowo pisać dzieje Kościoła, sięgając do zesłania Ducha św. jako do najgłębszego ich źródła.

Tak pisał Dzieje Apostolskie św. Łukasz, tak się je na nowo pisze dzisiaj w przekonaniu, że chodzi głównie o Królestwo Boże

w duszach, a wszystko inne jest tylko „przydane". Przydanym, choć niesłychanie cennym, jest wpływ drożdży bożych na wiedzę, na sztukę, na całą kulturę, ale drożdże boże pracują przede wszystkim dla bożego, nadprzyrodzonego życia.

Inni zazwyczaj dzieje ludzkie piszą, a inni je tworzą; inni też piszą dzieje Kościoła, a ktoś inny je tworzy. Tworzy dzieje Kościoła Boży Duch przez nieustanne swoje zesłanie. Ze stanowiska najwyższej syntezy Bóg jest ostatecznym sprawcą wszystkich dziejów, choć inaczej wkracza w dzieje ludzkie, a inaczej w dzieje Kościoła. Znamy „gesta Dei per Francos". Dzieje Franków, Słowian, Germanów czy innych szczepów dokonują się przez Boga, lecz pośrednio, gdyż Bóg dał ludziom właściwą im krew i ducha i zadania przez położenie geograficzne i znaki czasu, *signa temporis;* dzieje Kościoła dokonują się przez Boga bezpośrednio o tyle, że sam Duch Boży prowadzi je po wyznaczonych im torach aż do spełnienia czasów, chociaż z pierwiastkami bożymi łączą się ludzkie, czasem zbyt ludzkie czynniki.

Z jakich bliżej źródeł idzie klimat duchowy Kościoła? Z dwóch: z modlitwy i sakramentalnej łaski. W modlitwie człowiek Bogu daje to, co ma w sobie najlepszego; w łasce człowiekowi Bóg daje samego siebie i coś z wewnętrznego swego życia. Respiracja duchowa idzie z dołu i z góry, z ducha ludzkiego i z ducha bożego, wytwarzając klimat Wieczernika.

II.

Jako cechę zasadniczą naszego życia religijnego z doby obecnej należy uznać to, że zrozumiało się głębiej niż kiedykolwiek ideę mistycznego ciała Chrystusowego i tego wszystkiego, co się z nią łączy. Łączy się z nią myśl o powszechnym kapłaństwie i myśl o obowiązującej nas postawie społecznej w rozumowaniu i całej działalności. Skoro się raz uzna, że przez sakramentalny charakter chrztu weszło się w łączność z Chrystusem jako Arcykapłanem i z całym Jego mistycznym organizmem, dojdzie się do przekonania, że nikt w Kościele nie otrzymuje kapłaństwa dla siebie, lecz dla innych. Obowiązek

służby dla innych w życiu religijnym rośnie w miarę, jak się posuwa od chrztu poprzez bierzmowanie do prezbiteriatu. Służy innym prezbiter, ilekroć rozdaje sakramenta, spełnia Najświętszą Ofiarę i liturgicznie się modli lub modlitwom liturgicznym przewodniczy. Służy sobie, lecz z biegiem czasu coraz więcej służy innym każdy wierny, gdyż i jego obowiązuje charakter kapłański chrztu do postawy społecznej, obowiązuje go do tego, by społecznie myślał, żeby działał jako członek wielkiego mistycznego organizmu, a nie jako odosobniona monada. Normalny dopływ łaski dokonuje się u każdego na drodze społecznej, gdyż łaskę otrzymuje się w sakramentach, rozdawanych przez prezbitera w imieniu Chrystusa i całego Kościoła. Własna osobowość wiernego nigdy nie znika, lecz zanika coraz więcej jego egoizm, gdyż w jego życiu religijnym góruje myśl o całości, góruje myśl o mistycznym ciele Chrystusowym i żywych z Nim związkach.

a) Góruje charakter społeczny najpierw w modlitwie. Nie znika wprawdzie z życia modlitwa osobista, prywatna, lecz na pierwszy plan wybija się modlitwa liturgiczna, społeczna. Modli się prywatnie, kto w myśl Chrystusa zamyka się w swej komorze, by z dala od ludzi stanąć w obliczu swego Ojca. Jako hasło swego życia powtarzał tak często wielki kardynał Newman: „God and myself", Bóg i ja sam. Za Newmanem powtarzamy nieraz to samo hasło, pragnąc, by nikt nie był z nami w chwili, kiedy stajemy wobec Boga, kiedy chcemy być z Nim sam na sam, kiedy chcemy Go adorować w ukrytej komorze naszej duszy. Nie ma tu mowy o żadnym arystokratyźmie, który by zwyczajem faryzejskim także na modlitwie chciał znajdodować się z dala od wszelkich Zacheuszów. Nie, człowiek naprawdę przeżywa czasem takie chwile, że chce być sam, a nieraz zapomina nawet o sobie, widząc jedynie Boga. Bywa tak w stanach mistycznych i w chwilach wielkich, osobistych potrzeb.

Jedno zapewne żyje wówczas na dnie ludzkiej duszy, żyje łaska i związana z nią miłość. Z góry, od Boga jest taka miłość, *caritas ex Deo est* i dlatego zamieniwszy się w modlitwę wraca do góry, do Boga, jako do swego źródła. W takich wła-

snych, uroczystych chwilach człowiek gotów wołać: Bóg i ja sam, ja sam. A jednak i kardynał Newman wszedł do Kościoła poprzez ruch oksfordzki, który badał kapłańską liturgię w jej przeszłości. Można całą duszą pragnąć modlitwy samotnej, prywatnej, a równocześnie rozumieć wyższość modlitwy innej, społecznej. Piękne, niezrównanie piękne są modlitwy prywatne, osobiste, w dniach ucisku i radości. Zajrzeć do dzieła Heilera „O modlitwie", a wyczyta się tam z głębi duszy wydobyte wołania psalmistów i proroków, geniuszów myśli, serca i świętości. Zapewne spodobają się nam tam modlitwy Beethovena, czy Michała Anioła, modlitwy geniuszów i wielkich świętych, bo i one wyszły z miłości, co z Boga jest. Całemu Kościołowi spodobały się niektóre z tych modlitw, spodobały się tak dalece, że je uznał za swoje, za własne, przenosząc je do liturgii, do modlitwy społecznej. Społeczną i liturgiczną nazywa się modlitwa, o ile Kościół, zatwierdzając jej tekst, uznaje ją za swoją i jako swoją ją poleca kapłanom publicznie odmawiać. Spodobały się Kościołowi Psalmy Dawida i proroków i hymny świętych czy świątobliwych, hymny św. Tomasza z Akwinu i hymny synów św. Franciszka z Asyżu, Jakuba z Todi i Tomasza z Celano: spodobały mu się, skoro je wprowadził do swych ksiąg liturgicznych.

W czterech księgach zawierają się liturgiczne modlitwy, błogosławieństwa, święcenia, konsekracje. Jedna z nich nazywa się brewiarzem, druga rytuałem (dla wszystkich kapłanów), trzecia pontyfikałem (dla biskupów), czwarta mszałem. Na ogół tylko kapłan z brewiarza liturgicznie się modli, tylko on z rytuału święci ludzi i rzeczy, — tylko biskup z pontyfikału konsekruje, błogosławi. Zdawać by się więc mogło, że księgi liturgiczne usuwają zupełnie na bok człowieka świeckiego, uniemożliwiając mu jakikolwiek udział czynny w liturgii. Tak by się mogło zdawać, lecz tak istotnie nie jest. Wniknąć głębiej w sens modlitw liturgicznych a zwłaszcza w nasz niezrównany mszał, a zauważy się, jak tam wprowadza się cały świat martwy i żywy, ludzi i nieludzi na adorację Pana Boga.

Cała liturgia kościelna staje się szkołą nowej miłości, przez którą człowiek duszę swoją traci na to, by ją na innej drodze

odzyskać. Traci się swoją miłość samolubną w modlitwie liturgicznej, dochodząc do przekonania, że jest coś większego na świecie, aniżeli nasze własne „ja“, że jednostkę liturgiczną ogarnia całe ciało mistyczne Chrystusa razem ze swoją głową i Arcykapłanem. Traci się w modlitwie liturgicznej swoje osamotnione serce, ale się uzyskuje serc miliony, zyskuje się tyle bratnich głosów, ile było i jest żywych kamieni w żywym domu bożym Chrystusa, ile jest żywych komórek w świętym organizmie Kościoła. Traci się duszę, by ją odzyskać. Odzyskuje się swoją własną miłość, ale spotęgowaną przez całość świętej społeczności Kościoła razem z Chrystusem. Chrystus i Kościół razem z nami się modlą, podnosząc naszą osobistą modlitwę do wyżyny powszechnej, do wyżyny wołań Ducha św. w Kościele. W całą liturgiczną modlitwę wchodzi ciepło Ofiary Eucharystycznej z ołtarza i wielkość miłości Arcykapłańskiej na Golgocie. Chrystus z modlitwy arcykapłańskiej staje się „wszystkim dla wszystkich“ i na odwrót każdy z osobna wszystkim dla wszystkich staje się w Chrystusie. Takiej wspólnej, liturgicznej modlitwy, w której by się łączyły głosy ludzkie z bożymi, świat przed Chrystusem nigdy nie słyszał, bo nie znał tajemnicy obcowania świętych w Królestwie Chrystusowym. Duszę swoją w niej się traci tylko na to, by ją odzyskać.

Weźmy w rękę mszał, naszą najdroższą księgę liturgiczną, i poszukajmy w niej wszystkich tych słów, gdzie jest mowa o Ofiarniku, a przekonamy się, że żadnego z nas nigdzie nie wykluczono. Nie wykluczono nas we Mszy św. z ofiarnej kapłańskiej miłości przed aktem konsekracji, bo i my mamy dawać siebie razem z Arcykapłanem Nowego Zakonu z Chrystusem i Jego hierarchicznym zastępcą; mamy dawać siebie i wszyscy razem i każdy z osobna, wiec celebrans podnosząc na *offertorium* kielich, odzywa się: „ofiarujemy“ — *offerimus*, by wkrótce po tym na *Orate fratres* zwrócić się do ludu, wzywając do modlitwy społecznej, gdyż tylko tak jego własna i całego ludu ofiara stanie się miłą dla Boga. Niemal bezpośrednio prze aktem konsekracji jeszcze dwa razy zjawia się charakter społeczny całej wiary. W *Memento* za żywych wierni ofiarują wspólnie z kapłanem, a nie tylko proszą o to, by za nich ofia-

rowano, a potem jeszcze raz łączą się jako jedna wielka rodzina, *cuncta familia,* koło ołtarza, by skłonić swe czoła przed tajemnicą Przeistoczenia.

Chyba nie ma w całej liturgii równego przykładu na *communio sanctorum* — na świętych obcowanie, na miłość kapłańską, co chce dawać, a nie brać, bo wszystko, co jest Chrystusowym, co należy do Kościoła w czyśćcu, w niebie, czy na ziemi, staje się jedną wielką adoracją Boga w całkowitym zapomnieniu.

Jeżeli w Przeistoczeniu zjawia się Eucharystia jako ofiara, to w Komunii św. staje przed nami jako sakrament, gdzie Chrystus, który się oddał za nas w ofierze miłości na Golgocie, przychodzi do nas, jako nasz pokarm i źródło życia. *Christus passus,* umierający za nas Chrystus z kapłańskiej, twórczej i nieskończonej miłości przychodzi do nas, by stworzyć jedną wielką rodzinę — *cuncta familia* — i dać jej to, co jest wyższym ponad wszelkie naturalne przyjaźnie i erosy, co jest miłością, która uczy duszę swoją dać.

Nie tylko kapłan u ołtarza, lecz cała gmina chrześcijańska skupiona wokoło, bierze w siebie *Christum passum* i Jego ofiarną miłość. Kto więcej bierze łatwo powiedzieć: bierze więcej ten, kto serce ma szersze, kto więcej duszę swoją traci. Bardzo jasno już tutaj zjawia się różnica między hierarchią urzędu a hierarchią łaski i miłości. Może ktoś z hierarchii urzędu kościelnego stać wyżej i bardzo wysoko, a może w hierarchii łaski stać niżej i bardzo nisko.

Nieskończoną, twórczą i ofiarną jest miłość Chrystusowa na ołtarzach, więc też nigdy się nie uszczupla dla wiernych ze względu na to, że u ołtarza przewodniczy taki lub inny kapłan, święty lub nie święty. Narzędzie Ofiarnikowi Nowego Testamentu zapór nie stawia, gdyż On sam , Chrystus passus. wszystkich w ofierze swej łączy, a w Eucharystii do wszystkich cały przychodzi, cały a nie przez kapłana umniejszony. Wobec tajemnicy tej twórczej miłości milkną spory o miejsca w Kościele, spory o miejsce w hierarchii, spory o znaczenie kapłaństwa Królewskiego w Kościele, bo kto by się tu spierał, zacieśnia swe serce i schodzi dobrowolnie na niższe szczeble

hierarchii łaski i miłości kapłańskiej. Kto kocha samolubnie, duszę swoją traci.

b) Jeszcze więcej niż w modlitwie góruje pierwiastek społeczny nad pierwiastkiem osobistym w sakramentach. Zrazu zdaje się znowu, że charakter sakramentalny chrztu św. uprawnia tylko do tego, żeby brać, żeby otrzymywać dalsze sakramenta z ręki prezbitera, a jednak się okazuje, że tak nie jest w całej rozciągłości, jeżeli tylko przemyśli się całą sprawę aż do końca.

By wydobyć na jaw postawę aktywną u wiernych, którzy otrzymali stygmat kapłański w sakramencie chrztu św. i bierzmowania, trzeba więcej niż dotąd zwracać uwagę: 1) na związek między otrzymaną łaską sakramentalną a psychiką ludzką w pewnym momencie życia, 2) na żywe stosunki, jakie istnieją między poszczególnymi sakramentami, zwłaszcza między sakramentem chrztu i bierzmowania z jednej, a sakramentami kapłaństwa i małżeństwa z drugiej strony.

Można rozpatrywać każdy sakrament z osobna, albo też można ująć wszystkie sakramenta w ich wewnętrznym związku i znaczeniu dla życia. Raz po raz powtarza św. Tomasz z Akwinu, że sakramenta św. zaznaczają pewne etapy w życiu nadprzyrodzonym tak, jak rozmaite zdarzenia wchodzą w poszczególne fazy rozwoju naturalnej psychiki człowieka. Sakramenta św. są dla życia, więc też z jego rozwojem najściślej się łączą.

Kiedy zajrzymy do psychologii dzisiejszej i porównamy ją z psychologią średniowieczną, zauważymy, że obecnie wchodzi się w konkretne postacie życia psychicznego i bada się skrupulatnie wszelkie objawy jego stopniowych przemian. W psychologii średniowiecznej natomiast przeważało tłumaczenie nad opisem, chociaż nie przestawano zaznaczać, że trzeba koniecznie zbierać i opisywać funkcje czy fakty. Genetycznego pierwiastka znajduje się dosyć wiele i w Etyce Arystotelesa i w jego Retoryce. Stamtąd brały wieki średnie swe pomysły nieraz bardzo trafne, do podziału życia ludzkiego na następujące po sobie fazy (Aegidius, Dante). Pewnie podawano wiadomości mniej, aniżeli dzisiaj, ale czym innym jest program, a czym innym wykonanie. W program psychologii tomistycz-

nej wieków średnich wchodził także dokładny opis faktów psychicznych i genetyczny ich obraz, ale dopiero w ostatnich dziesiątkach lat poczyna się urzeczywistniać to, o czym marzyły średniowieczne programy. Jeżeli więc obraz życia psychicznego w rozmaitych etapach jego rozwoju staje się dzisiaj coraz bogatszym, to obowiązkiem teologa jest to, żeby także w sakramentologii przejść z dawniejszych schematycznych przedstawień do pełniejszych obrazów.

Niewiele będzie do powiedzenia o psychice niemowlęcia, które się niesie do chrztu św. Trzeba tam raczej ciągle powtarzać, że cała psychika dziecka tkwi jeszcze w zarodku, a dopiero z biegiem miesięcy i lat pocznie życie psychiczne wybuchać w silnych nieraz przejawach. Do tego stanu utajonych możliwości stosuje się także sakrament chrztu i związane z nim życie nadprzyrodzone. Przez chrzest św. zjawia się na szczycie duszy dziecka charakter, jako znak włączenia w arcykapłaństwo Chrystusowe i przynależności do Jego mistycznego ciała. Zjawia się w duszy także łaska uświęcająca, ale wszystkie nadprzyrodzone, żywe motory pozostają w stanie utajonym, dopóki nie nadejdzie odpowiednia faza w rozwoju psychicznym. To wszystko, co daje sam chrzest św. wystarcza człowiekowi aż do okresu dojrzewania, wystarcza mu ta miłość kapłańska, która hamuje odzywające się egoistyczne popędy.

Pamiętniki młodzieży i prace nad pamiętnikami (E. Spranger, St. Szuman, Ch. Bühler) dowodzą, że między trzynastym a dwudziestym rokiem życia w psychice ludzkiej niemal wszystko się zmienia. Zmienia się dla niej własne „ja" i świat zewnętrzny, zmieniają się rzeczy i ludzie, jednostki i grupy społeczne. Zmienia się własne „ja", gdyż z jego głębi wydobywają się nowe, nieznane dotąd uczucia i tęsknoty. Z tęsknot rodzą się marzenia, z marzeń myśli o świecie, o ludziach, takie myśli, jakich się dotąd nie przeżywało. W poezji, w pięknie i tęczowych kolorach marzeń staje cały zewnętrzny świat, bo wszystko wydaje się w nim dobrem i bardzo dobrem tak, jak w pierwszych dniach stworzenia. Nie ma młoda dusza żadnych bolesnych doświadczeń, a ma tylko swą tęsknotę do piękna, która kładzie złote blaski na wszystko i wszystko idealizuje.

Niebawem jednak zjawia się faza druga, bolesnego rozczarowania, kiedy młoda dusza dostrzega, że jej poezji nie ma w świecie zewnętrznym, że nie ma jej piękna w duszach bliźnich i dlatego cofa się w swoje własne wnętrze, by zauważyć że i tam coś się zmieniło, że i tam obok poezji odezwała się surowa siła *sexus*.

Siła młodzieńczego erosa wzbija się jednak ponad rozczarowanie, nie przestając jeszcze marzyć i idealizować, chociaż na sposób całkiem inny; skoro świat ludzki nie jest poezją, trzeba go zreformować, zwłaszcza w jego stosunkach społecznych, by znikła wszelka krzywda. Trzeba także zreformować własne wnętrze, trzeba spętać surowe siły niższego zakonu i wykształcić w sobie idealny charakter, chociażby na to trzeba heroicznej ofiary.

Dni ognia i światła i burz pierwszej miłości przeżywa młodzież w latach dojrzewania. Dniem ognia i światła i wichru w Wieczerniku było pierwsze zesłanie Ducha św. na Apostołów. Weszli do Wieczernika jeszcze ze słabością i chwiejnością w duszy, a wyszli z niego, płonąc nowymi jakimiś ogniami, z gotowością do pracy dla Chrystusa, choćby trzeba duszę dać. Nie skończyło się Zesłanie Ducha św. w Wieczerniku, ale się powtarza przez akt bierzmowania poprzez całe wieki, gdyż Wieczernikiem stał się cały Kościół Rozmaitym fazom życia odpowiadają — według św. Tomasza — rozmaite sakramenta. Dniem światła i ognia pierwszej miłości, pierwszym rozczarowaniem, pierwszym gwałtownym zrywom do pracy reformatorskiej nad światem i własną osobą, odpowiada ta chwila w życiu Kościoła, kiedy nad głowami Apostołów zjawiły się kolumny ognistych języków, a miłość kapłańska wołała, że duszę swoją trzeba dać. Budząca się pierwsza miłość z natury, z głębin młodzieńczej duszy i ta inna miłość z góry z Wieczernika, z bierzmowania, mają się złączyć w jedno, by duszę swoją dać na dalszą drogę życia. Im lepiej poznamy psychikę młodzieńczej duszy w jej wybuchach i przemianach z okresu przełomowego, tym głębiej zrozumiemy, czym dla niej jest i być powinno Zesłanie Ducha św. z bierzmowania. W młodzieńczej duszy natura się łączy z łaską i kapłańską miłością jakby na to.

by pokazać, jak daleko może pójść poświęcenie, jak umie się swoją duszę dać albo naraz, albo cząstka po cząstce, na codzień i na święto.

Sakrament bierzmowania można rozważać albo w jego własnej tylko istocie, w odosobnieniu od innych sakramentów, albo też organicznie, w jego związku z całością życia sakramentalnego. Ze względu na wybuch bujnego życia osobistego w okresie dojrzewania, trzeba wprowadzić do młodej duszy głębszy charakter kapłański przez sakrament bierzmowania, by bujne życie mogło znaleźć i wewnątrz swą kierownicę i stały swój tor i drogę do wydawania się na zewnątrz. Można i należy jednak ująć sakrament bierzmowania także w stosunku do dwóch innych sakramentów. Zwykle się tego nie robi, chociaż się pisze uczoną teologię. Zwykle mówi się o sakramencie bierzmowania tak, jakby nie torował drogi do dalszych etapów. A przecież nie bezcelowo, nie dla czystej formy domaga się Kościół w kodeksie prawa kanonicznego, żeby tylko bierzmowany mógł przystąpić do sakramentu kapłaństwa i małżeństwa. Widocznie do przyjęcia tych dwu sakramentów potrzebny jest charakter siły u szczytu naszej duszy, tam, gdzie znajduje się nasz obraz boży.

Nie rozumie się organicznego związku między tymi trzema sakramentami, jeżeli się zważy, że w okresie młodzieńczym zjawiają się marzenia, a potem myśli, czasem myśli pełne udręki o przyszłym powołaniu. Chodzi tu nie o wybór zawodu, nie o powołanie w jakimkolwiek znaczeniu, lecz o powołanie, któremu patronuje religia. Im trudniejsze jest zadanie, wobec którego staje wola, tym wyraźniej i jaśniej wyraża się jej istota oraz wszelkie jej własności typologiczne i osobiste. Kiedy wnikniemy analitycznie w poszczególne akty woli, zauważymy z łatwością ich wielopostaciowość u rozmaitych ludzi, a czasem u tego samego człowieka. Bywa tak, że wola idzie prosto do celu bez względu na to, czy w świadomości są obecne lub nieobecne jakiekolwiek motywy. Bywa inaczej, bywa tak, że bez motywacji wola się nie zdecyduje, ale rodzaj jej postanowień i ich trwałość przybierają różne znowu postacie. Zjawia się decyzja, od której już nie będzie odwołania, ale zjawia się i taka, że bezpośrednio po niej rodzi się wątpliwość, przesuwając całą sprawę jakby na inną drogę.

Wracają dawniej odrzucone motywy, wchodzą w świadomość motywy nowe i rozpoczyna się nowa praca, praca krótka, bo trzeba się zdecydować od razu, lecz praca wytężona. U jej kresu pojawia się albo decyzja ostateczna, albo znowu taka, którą podkopują nowe wątpliwości, nowe motywy.

Tak się dzieje w poszczególnych aktach woli, tak się wypowiada nasz odosobniony doraźny wysiłek, ale wgląd w trwałe i nietrwałe dążności naszej woli otwiera się dopiero wówczas, gdy decyzja przyjmuje rozbudowaną formę, rozkładając się na długie nieraz wieloletnie procesy. Nigdzie, na pewno nigdzie nie występuje ani istota woli, ani jej wielopostaciowość z takimi serdecznymi akcentami, jak w chwili, kiedy trzeba na całe życie, na całe własne szczęście, na własną odpowiedzialność, na ryzyko tego, co będzie za grobem, zawyrokować o przyszłych swych losach, o powołaniu, ujętym w sposób religijny.

Kiedy w duchu religijnym ma się decydować o przyszłości swego życia, staje się na skrzyżowaniu co najmniej trzech dróg. Jedna z nich prowadzi do wyłącznego kultu Bożego przez sakrament prezbiteriatu. Ile tam odpowiedzialności, ile potrzeby oddania się w miłości kapłańskiej aż do umęczenia i śmierci, widzieliśmy poprzednio; teraz chodzi nam o kapłańską miłość człowieka świeckiego, która musi mu towarzyszyć na dwóch innych drogach powołania.

Mówiąc o królewskim kapłaństwie świeckiego człowieka, zaznacza się zazwyczaj, że go uprawnia do przyjmowania sakramentów, do współuczestniczenia w modlitwach liturgicznych, do współofiarowania w czasie Mszy św., a pomija się z reguły, z martwego zwyczaju ten znany zupełnie fakt, że czynnie w kulcie bożym występuje człowiek świecki i wyłącznie on, kiedy się zjawia przed ołtarzem, żeby z drugą osobą raz na zawsze, aż do śmierci, związać się sakramentem małżeństwa. Aktem kultu bożego jest także przyjmowanie sakramentu, to pewne, ale i to jasne, że rola czynna w kulcie bożym przejawia się w rozdawnictwie sakramentów.

Otóż nikt nie zaprzeczy jednej analogii, tej, jaka istnieje między władzą prezbitera, a władzą nowożeńców, klęczących u ołtarza. Żaden świecki człowiek nie może wypowiedzieć

u ołtarza słów konsekracji, ale też żaden kapłan nie może udzielić nikomu sakramentu małżeństwa. Tylko nowożeńcy na podstawie swego kapłaństwa, na podstawie charakteru sakramentu chrztu i bierzmowania, występują czynnie w kulcie bożym.

Jak kapłaństwo u ołtarza kościelnego zjawia się w jedynej swej formie prezbiteratu, tak w jedynej i właściwej swej postaci zjawia się kapłaństwo u ognisko rodzinnego. Jedyną jest postać tego kapłaństwa, gdyż sakrament małżeństwa może dać jednej tylko osobie, tej, którą się ukochało tak, jak Chrystus ukochał Kościół jedyną ofiarną kapłańską miłością, na zawsze, aż do śmierci, chociażby na krzyżu. Widocznie wielką jest odpowiedzialność za wybór tej drogi, skoro Chrystus zbliża się do nowożeńców od wewnątrz, od ich dusz, aby ich wzajemne śluby przyjąć w swe ręce i zamienić je w chwili ich składania na coś innego, wyższego, na sakrament, na akt kultu bożego, w którym On sam jako najwyższy kapłan uczestniczy.

Mówimy ciągle językiem religijnym. Kto nie wybrał jednej z tych dwóch dróg, ten wybiera i wybierać musi trzecią drogę, drogę celibatu, bez sakramentu prezbiteratu.

Pozostaje się ciągle na torze religijnym bez względu na to, czy się wkracza na trzecią tę drogę ze ślubami zakonnymi lub prywatnymi, czy też bez wszelkiego ślubu czy tak, czy inaczej się wybierze na tej drodze, zawsze weźmie się na siebie wielkie powołanie życia i służby niemal sam na sam, niemal tak, jak służy Bogu prezbiter przy ołtarzu. Także tu ma się wybrać na własne szczęście lub nieszczęście, na dolę lub niedolę swojego życia, na własną odpowiedzialność, aż do zgonu. Chyba nikt głębiej, aniżeli człowiek religijny, nie spojrzy w zadanie życia, nikt silniej nie odczuje powagi chwili. Również religia i łaska ani natury, ani psychiki nie znosi, lecz je podkreśla, uwydatnia, sublimuje i stawia w świetle słońca bożego. Nie znosi psychiki naturalnej, więc myśl katolicka uznaje to, co mówi psychologia dzisiejsza o różnych drogach, na jakich człowiek decyduje o swym powołaniu, lub też powołanie przyjmuje jako los, jako łaskę, jako dar. Dwa bowiem typy ludzkiej psychiki trzeba według Ch. Bühlera wziąć pod uwagę, kiedy się mówi o powołaniu. Dla jednych przychodzi ono jako nakaz, jako przezna-

czenie i wola, gdzieś spoza ich własnego „ja", gdzieś spoza światowego wyroku. Tak pojmował powołanie Kierkegaard czy Nietzsche. Tak ostatecznie pojmuje powołanie niemal z reguły człowiek wierzący, nazywając przeznaczenie Opatrznością. Znamy z psychologii i drugi typ człowieka, tego który sięga po powołanie do własnego wnętrza, do najgłębszych pragnień i tęsknot, by znaleźć to, co na zawsze ma być jego szczęściem. Tak obrał swoje powołanie Humboldt, tak je obiera wielu. Człowiek wierzący może obierać jak Humboldt, może faktycznie wsłuchać się w swe własne umiłowanie, w głosy swych dążeń, by w nich wszystkich dostrzec głos samego Boga. Nie będzie tu antagonizmu pomiędzy losem czy przeznaczeniem, idącym z góry, a losem i głosem idącym z własnego wnętrza, gdyż w życiu religijnym, tak jak i w filozofii Mikołaja z Kuzy, zachodzi *concordatia oppositorum*; godzi się w życiu religijnym to, co w życiu niereligijnym wytwarza rozdźwięk, wielopostaciowość, chwiejność podejmowanych decyzji.

Albo się decyduje raz, albo się decyzja zmienia, powtarza. cofa, by ją czasem raz na zawsze razem z życiem w południe swych lat pchnąć na nowy całkiem tor. Taką zmianę w południe żywota nazwano przesunięciem dominanty. Przesunął dominantę w swym życiu van Gogh, kiedy ze sługi biedy robotniczej zmienił się w genialnego malarza; przesunął dominantę w swym życiu brat Albert-Chmielowski, kiedy z malarza stał się sługą polskiej nędzy. Zna religia głębsze jeszcze wypadki przesunięcia dominanty, zwane nawróceniem. Do takiej czy innej postaci decyzji o powołaniu, pełnej nieraz trwogi, trzeba *firmare* [1]), trzeba bierzmować, wzmocnić duszę, trzeba jej dać charakter u jej szczytu, by decyzja jej sięgała aż do głębin bożych i religijnych. Trzeba *firmare,* bierzmować duszę tego, który już wszedł w kult Boga przez sakrament chrztu, trzeba bierzmować duszę tego, który na drodze celibatu lub bez ślubów służyć Bogu pragnie przez pracę nad kulturą materialną lub duchową swego narodu, by po kapłańsku, ofiarnie się da-

---

[1]) Wyraz łaciński »firmare« spolszczono u nas na »bierzmować«.

wać aż do śmierci. Także tu trzeba duszę *firmare* — bierzmować.

Wróćmy na drugą drogę powołania, by na niej już stale się zatrzymać. Podkreślajmy to, czego gdzie indziej się nie podkreśla. Wiele, bardzo wiele mówi się w uczonych traktatach o zadaniach rodziców wobec potomstwa, a mówi się zwykle bardzo mało o wzajemnych zadaniach małżonków wobec siebie tak, iż człowiek świecki już od dawna narzeka. Narzeka na to, że się nie widzi, jak jeden drugiemu w małżeństwie głęboko wchodzi w duszę, jak mu ją rzeźbi, jak mu ją przeobraża na jego szczęście lub nieszczęście, jak mu ją zyskuje lub traci. A przecież tak pięknie, tak niezrównanie wypowiedział się św. Paweł o tych a nie o innych zadaniach w rodzinie. Wypowiedział się w liście do Efezjan, gdzie szukał obrazu i symbolu na ten niezrównany związek, jaki łączy Chrystusa z Kościołem. Obraz i symbol znalazł tylko jeden, znalazł go w związku, który łączy małżonków. W wielkie, przeolbrzymie ramy ciała mistycznego Chrystusa wchodzi u św. Pawła sakrament małżeństwa. Z takiej wyżyny i z takich rozległych horyzontów padają w tę sprawę nowe światła. Miłość między małżonkami ma być kapłańska, taka, jaką była i jest miłość Chrystusa na krzyżu. Oddał się, *tradidit se,* aż do ostatniej kropli krwi z swego serca za Kościół, a tylko na to, żeby go uświęcić i od wszelkiej zmazy zachować. Nie inne jest zadanie małżonków względem siebie w wielkich ramach ciała mistycznego Chrystusa. W poczuciu kapłaństwa królewskiego związanego z charakterem chrztu św. i bierzmowania w duszy spełnili razem akt kultu bożego, oddając całą swą istotę jeden drugiemu aż do śmierci. Charakter bierzmowania zawsze woła o łaskę uświęcającą, a łaską uświęcającą łączy się z miłością, nie z miłością jakąkolwiek, ale z miłością kapłańską.

Toteż z ogniska rodzinnego charakter sakramentu z dwóch dusz jednym głosem woła o jedną jedyną sakramentalną, kapłańską miłość, która gotowa się oddać aż do ukrzyżowania za drugiego tak, jak Chrystus się oddał za Kościół, za każdego, za wszystkich. Charakter bierzmowania także w małżeństwie ma właściwy sobie głos, taki, jakiego nie ma w prezbiteracie

lub na trzeciej drodze powołania, gdzie się idzie przez życie niemal samotnie. Można przynajmniej teoretycznie pomyśleć, że na trzeciej drodze wystarczałaby ta naturalna miłość, która ma ręce ku sobie, chociaż może się wzbić bardzo wysoko w górę, ta miłość, którą Platon nazwał Erosem. Nie można jednak pomyśleć, by eros wystarczył w małżeństwie. Nie, tam musi do erosa dołączyć się *philia*, przyjaźń, gdyż tylko ona prowadzi do zatraty egoizmu w życzliwości dla przyjaznej sobie duszy. Religia znowu tu niczego nie znosi, gdyż miłość kapłańska nie gasi ani erosa, ani przyjaźni, lecz obydwie przepromienia i ogarnia w całej ich wewnętrznej dynamice jako miłość z góry, jako *caritas*, która daje siebie ofiarnie, aż do umęczenia, aż do krzyża.

Chrystus oddał się za Kościół, by go uświęcić i zachować od wszelkiej skazy. By siebie nawzajem uświęcić i zachować od wszelkiej skazy, małżonkowie dają sobie sakrament. By się uświęcić — w tym słowie mieści się cała doskonałość naturalnego charakteru i nadprzyrodzonej wlanej cnoty. By zrozumieć, czym w małżeństwie jest jeden dla drugiego w miłości kapłańskiej, najlepiej miłość zestawić z nienawiścią (Ortega y Gasset). Nienawiść chce znienawidzonego jak najdalej trzymać od siebie, chce go zniszczyć w samym jego istnieniu, chce zahamować i zabić każdą jego myśl i zatruć każde uczucie, chce złamać każdy wzlot jego duszy. Nie zabijać, lecz ożywiać, nie niszczyć, lecz umacniać, nie zatruwać ani łamać, lecz ożywiać i podnosić chce kapłańska miłość, chce jak boże słońce bezustannie w promieniach, w bezustannym cieple i świetle siebie dawać, chce siebie umniejszać, by urastał inny, by rozwijał się jego charakter, jego najgłębsze tendencje, aż do pełni życia.

O taką łaskę powołania, o taką a nie inną miłość kapłańską woła w sakramencie małżeństwa charakter bierzmowania.

Siebie oddał Chrystus Kościołowi w arcykapłańskiej miłości, by go zachować od wszelkiej zmazy. Każdy widzi, że tu spełnia się tylko negatywna część zadania, bo spełniła się już pozytywna. Uniknął skazy, uniknął krzywizny moralnej i unik-

nął załamania wewnętrznego, kto wszedł do pełni życia ludzkiego i bożego.

Takie budowanie charakteru w drugiej duszy przez miłość kapłańską nie dokonuje się w jednej chwili, od razu i całopalenie, lecz kropla po kropli, dokonuje się tak, jak w anglikańskiej formule przysięgi małżeńskiej „na lata szczęśliwe i nieszczęśliwe, na lata zdrowia i choroby, na lata trudu i spoczynku, na zawsze". Do takiego heroizmu, rozłożonego na codzień, na każdą chwilę dnia trzeba tej miłości, o którą woła charakter sakramentu bezustannie, także na codzień, na każdą chwilę. Heroizmem chyba jest już to, że człowiek jakby zapomina o dawnych węzłach krwi, by przez decyzję swego ducha stworzyć nową rodzinę i przez nią wnijść na nowy sposób w dwa wielkie organizmy, jeden naturalny własnego narodu, drugi nadprzyrodzony mistycznego ciała Chrystusa. Tu i tam spełnia olbrzymią, zasadniczą rolę rozbudowy wszerz i podnoszenia życia, tu i tam spełnia swe zadanie nie tylko całym nakładem własnych sił, ale nakładem sił bożych z samego Serca Bożego, bo stamtąd, z Boga wziął kapłańską swą miłość.

Wspomnijmy tylko o tym, co rodzina chrześcijańska wnosi w Królestwo Boże na ziemi. Domem bożym nazwali ciało mistyczne Chrystusa św. Piotr i Paweł. Dom budują rodziny chrześcijańskie tak, jak sam Chrystus i prezbiterzy budują go z góry. Żywe jego kamienie rozmnażają się w chrześcijańskich rodzinach, jak chleb rozmnażał się w ręku Zbawiciela. Dlatego Kościół z ziarna gorczycznego jeszcze ciągle rozrasta się w olbrzymie drzewo, że chrześcijańska rodzina nie hamuje prądu życia ludzkiego, chociaż na to trzeba nieraz wielkiego heroizmu. Czynnie występują nowożeńcy w dzień ślubu, dając sobie nawzajem sakrament małżeństwa jakby na znak, że odtąd inaczej będą pracowali dla Kościoła, niż dotąd. Dotąd uczestniczyli w modlitwach liturgicznych, współofiarowali z kapłanem w czasie Mszy św., lecz odtąd będą budowali Dom Boży Chrystusa na ziemi bezustannie, aż do samozaparcia. Tyle tu trzeba poświęcenia, że z radością wita się pracę nad budową ciała mistycznego Chrystusa z góry, wita się dlatego, że przez sakra-

menta św. wprowadza się w duszę dziecka charaktery z łaską uświęcającą i kapłańską miłością. Królewskie kapłaństwo w swej pracy budowania z dołu spotyka się z pracą kapłańską i hierarchiczną budowania z góry. Jedna drugiej się nie przeciwstawia, jedna drugą uzupełnia, jedna daje materię, druga formę, a obydwie bez względu na to, czy przedstawiają władzę czy nie, pracują w jednym duchu tej miłości, która nigdy z siebie za wiele dać nie może.

Jeżeli się raz wniknie głębiej w sens miłości kapłańskiej w budowaniu mistycznego ciała Chrystusa, zrozumie się także, że wszelka władza pasterska czy nauczycielska w Kościele przepala się duchem ofiary i poświęcenia. W tej miłości rozwiązują się wszelkie antagonizmy, wszelkie spory o miejsca przy stole, o miejsca i prawo do aktywizmu w obrębie Kościoła. Czasem mogą się zjawić napięcia między prezbiteratem a kapłaństwem królewskim wiernych, lecz napięcia w ogniu wspólnej miłości kapłańskiej prowadzą do nowych poświęceń, zwłaszcza wtedy, gdy w przełomowych chwilach dziejowych do wiernych i do kapłanów zbliża się Chrystus z zapytaniem na ustach: „Duszę swoją dasz?"

c) Ilekroć w dziejach Kościoła zbliżało się masowe męczeństwo, ożywiał się kult dla Eucharystii, bo wiedziano, że nie tylko skupia ona na sobie całą liturgię i wszystkie sakramenta, lecz także jako gorejące ognisko zapala naokoło siebie miłość silną jak śmierć. Tak się działo w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, tak się dzieje w wieku XX. Widocznie w naszych dniach miał cały Kościół razem z hierarchią i wiernymi zapalić się jako ofiarny stos, skoro już od Piusa X rosła i rosła cześć dla Najśw. Sakramentu jak chyba nigdy przedtem. Widocznie świat miał się przebudować i w duszy swojej przepalić, skoro jako znak dla obecnej doby, jako *signum temporis*, odzywało się tak często hasło „nowego człowieka". O nowym, odrodzonym przez Eucharystię człowieku myślał także Pius X, kiedy za ideę przewodnią swego pontyfikatu obrał słowa: „odnowić wszystko w Chrystusie — „*restaurare omnia in Christo*".

Starzeje się człowiek w miarę, jak traci wiarę w zdolność poznania, w zdolność do twórczej pracy, do społecznej budowy

i przebudowy, do miłości. Wiadomo, że starość intelektu objawia się w sceptycyźmie, starość sił twórczych w nieproduktywnym smutku, *acedia,* starość społeczna w egoizmie; wszystko to wiadomo, ale nas interesuje tylko jedno — ludzkie serce.

W swym sercu starzeje się poszczególny człowiek, naród i ludzkość w miarę, jak traci zdolność kochania. Toteż w różny sposób usiłuje się człowiekowi zwrócić zdolność do miłości, bo albo mu się duszę zacieśnia, albo rozszerza. Zacieśnia się zazwyczaj dusza słaba, mała i licha, tępa i skąpa, bo się obawia, że jej zabraknie miłości, że razem z miłością wyczerpie jej się ta trocha dóbr duchowych, jaką posiada. Rozszerza się dusza wielka, ta, która wyczuwa możność dopływu sił nowych. Zacieśnia się dusza człowieka, gdy mu się każe uznawać tylko własną osobę, tylko własną ranę, tylko własny naród, tylko własną warstwę społeczną. Zacieśniają duszę różne systemy myśli, zaczynając od liberalizmu indywidualistycznego, a kończąc na humaniźmie, chociaż każdy w inny czyni to sposób.

Rozszerza i rozszerzać pragnie duszę Kościół, kiedy głosi, że chociaż można i trzeba stopniować miłość, chociaż trzeba kochać własną osobę, własną krew i własny naród, to jednak nie wolno zapominać o tym, że na całą ziemię pada cień jednego krzyża. Krwawa Msza św. z Golgoty uobecnia się na każdym ołtarzu, a Wieczernik z konsekracją chleba i wina objął już sobą wszystkie kontynenty tak, iż doświadczalnie od dwóch tysięcy lat poznaje się, jak Eucharystia niesie miłość i młodość w jednostki i narody. Toteż w przełomowych chwilach dziejów ludzkich należy głębiej sięgnąć do Eucharystii, jako do źródła odmładzającej miłości. Ilekroć wyczerpuje się siła dawnych motorów dziejowych, sięga się do innych, nowych, ale na to musi się mieć miłość szeroką, taką, która wychodzi poza siebie i wyzwala z egoizmu.

Starczym jest egoizm, bo się prawuje o miejsce przy stole, kiedy palą się lasy, kiedy wybijają wielkie godziny dziejowe. Kończył się świat stary i starożytny, żydowski, grecki i rzymski, a rozpoczynał się nowy z chwilą, kiedy Chrystus w Wieczerniku przepasał się prześcieradłem, by po kolei umywać uczniom ich nogi. Nie rozumieli Go, protestowali, wzbraniali

się, nie przeczuwając jeszcze, że w nowym świecie trzeba będzie przede wszystkim służyć, z miłości służyć, a nie prawować się o miejsca. Ustąpili dopiero pod groźbą, że nie będą mieli cząstki z Chrystusem, jeżeli naocznie i doświadczalnie nie zobaczą, jak Bóg, sam Bóg umie służyć. Nazywali Chrystusa swym Panem i Mistrzem. Tego im nie zabrania, bo tak jest w rzeczywistości, lecz z tej rzeczywistości wyprowadza i dla Apostołów i dla całego świata wnioski, które się miały stać powszechnym hasłem: ,,Nie jest sługa wyższy od Pana, ani uczeń od Mistrza; dałem wam przykład, abyście jak ja wam uczyniłem, tak i wy czynili" (Jan XIII, 15). Służba drugiemu, a nie panowanie jednego nad drugim miało się stać hasłem nowego świata.

W ten sposób zakończył Chrystus ostatecznie spór Apostołów o miejsce przy stole czy w nowym Królestwie. Zrozumieli Go wreszcie wszyscy, z wyjątkiem jednego. Pozostał aż dotąd także w Wieczerniku i Judasz, ten, który całą duszą lgnął do obozu starych, lgnął do złotego cielca i drobnych srebrników, lgnął do władzy i pierwszych miejsc w Królestwie Bożym i nie umiał zmienić kategorii myśli i serca. Jemu podał Chrystus ostatni kęs chleba i baranka Starego Zakonu, żegnając go słowami: ,,Co masz uczynić, czyń rychło".

Musiał się usunąć z Wieczernika zatwardziały wyznawca starych myśli i uczuć, zanim Chrystus zakonsekruje chleb i wino, zanim ogłosi przykazanie swej miłości. Nastąpił rozdział duchów. Judasz sam stary, poszedł do starych, do faryzeuszów. Został już tylko Chrystus z jedenastoma. Ustanowił Eucharystię wpierw, nim poszedł na Golgotę, a między dwoma ołtarzami ogłosił przykazanie nowej miłości, tej, która musi być silniejsza od samej nawet śmierci.

Zdawać się mogło, że silniejszą od śmierci może być tylko miłość człowieka, gdyż tylko człowiek umiera, a Bóg umrzeć nie może, a jednak stworzona i ograniczona miłość człowieka nie może górować nad miłością nieograniczoną i stwórczą Boga.

Nie żaden filozof, lecz Apostoł Chrystusowy powiedział po raz pierwszy, że Bóg jest miłością i odtąd znowu z tym samym Apostołem powtarzają wszyscy: myśmy miłości uwierzyli, ile-

kroć ich myśl spotyka się z tajemnicą, która zdaje się przerastać nie tylko ich zdolność poznania, lecz nawet zdolność wiary.

Z nieskończonej swej miłości Bóg stworzył świat i w jego istnieniu go utrzymuje; z nieskończonej i stwórczej swej miłości dla świata Bóg Syna swojego dał, a Syn w hypostatycznej unii zjednoczył Bóstwo z człowieczeństwem, bo jako Bóg obrać śmierć mógł za narzędzie swej miłości. Odwieczna miłość stała się kapłańską, nie przestając być nieskończoną i stwórczą. Paralelizm między dziełem stworzenia i odkupienia idzie jeszcze dalej. Jak bowiem Bóg z nieskończonej swej miłości świat nie tylko stworzył, lecz dalej go utrzymuje, tak z nieskończonej i kapłańskiej miłości odwieczny Logos nie tylko raz, w określonym momencie historycznym, duszę swą za nas dał, lecz dotąd swą ofiarę krzyżową na naszych ołtarzach uobecnia. Wszystko zamienia się w ciszę, gdy we Mszy św. padają słowa konsekracji, bo człowiek staje wobec tajemnicy, gdzie odwieczny Logos, stawszy się człowiekiem, za człowieka daje swą duszę aż do końca, by się stać pokarmem i źródłem nowego życia. Z ołtarza, ze słów przeistoczenia idzie nieustanny głos: dałem wam przykład, abyście jak ja wam uczyniłem, tak i wy czynili. Dał, i bez przerwy daje swą duszę, swe bóstwo i człowieczeństwo; taką jest nieustająca boża służba Nowego Testamentu.

III.

Mówisz o sporze o miejsca, ale sięgasz gdzieś pod chmury, pod gwiazdy, gdy tymczasem sprawa jest taka bliska, taka prosta, a tylko jej trzeba szukać na ziemi. Mówisz o antagoniźmie między hierarchią a świeckim społeczeństwem, sięgając do napięć między władzą, prawem i literą, a duchem, życiem i miłością. Widocznie nie wiesz, gdzie są nasze bolączki, nie czytałeś pamiętników chłopskich, nie czytałeś życiorysów chłopskiej młodzieży w dziele Chałasińskiego, nie otwierałeś oczu na rzeczywistość, nie zamieniałeś się w słuch, ażeby usłyszeć to, co mówi zapadła wieś, co mówi chłop na gospodarstwie karłowatym, co mówi wyrobnik, co mówi młodzież, która tęskni do świata, a nie ma środków. Tego wszystkiego nie znasz,

a jeżeli znasz, to widocznie nie chcesz wskazać palcem na istotną ranę, przesuwając całe zagadnienie w jakieś wyżyny metafizyczne, których nie dosięgnie myśl chłopa, bo on wyrósł z tego, co go boli, a nie z daleko sięgających finezji. Nie słyszałeś postulatów, które domagają się od księdza, żeby na wsi nie był panem, lecz chłopem; nie słyszałeś widocznie o głównych zarzutach, skierowanych przez wieś przeciwko duchowieństwu, a jeżeliś słyszał, to chcesz pokryć największą trudność, najdrażliwsze zagadnienie wywodami, które pójdą ludziom ponad głowę i będzie wszystko po dawnemu. Nie wiadomo, jak tam jest za granicą, o co tam toczą się spory, ale to pewna, że u nas chodzi o grosze, o opłat mamonę, w którą się uderza z ambony na to, by tym obficiej płynęła w kieszeń kaznodziei.

Tak mógłby się odezwać do mnie każdy, jeżeli bym nie położył palca na naszej ranie.

Niedawno temu jeszcze można było pisać komedie „Z chłopa król", ale nadeszły czasy, kiedy bez końca można by pisać tragedie pod napisem: Z króla chłop, z bogacza nędzarz, z inteligenta, z profesora uniwersytetu, z księdza — proletariusz i bezrobotny. W takich czasach patrzy się sprawie prosto w oczy, bo się czuje odpowiedzialność za to, co nastąpi. Zrównała się niedola także księdza z proletariatem, bo i ksiądz poszedł już boso na tułaczkę, prosił o jałmużnę, o chleb. Był wywożony, kopany, bity, strzelany, jak każdy inny. Wszystko zależy od ducha, a bardzo mało od brutalnego faktu. Trzeba wpierw zajrzeć każdemu w duszę i zapytać się jakie tam pracowały motywy, kiedy zachowało się hart, rezygnowało się ze wszystkiego, ze wszystkiego dosłownie, od mamony aż do życia... [1]

---

[1]) Brakuje zakończenia rozdziału. Tekst urywa się na słowach: W tej atmosferze..

ROZDZIAŁ V.

ORDO AMORIS

Nie przypadkowo, lecz z myślą o olbrzymiej doniosłości ładu w dziedzinie życia moralnego umieścił św. Tomasz na początku komentarza do Etyki Nikomachejskiej zdanie Arystotelesa, że mędrzec winien wszystko porządkować, *sapientis est ordinare*. Nie ma piękniejszego wstępu św. Tomasza do jakiegokolwiek z jego dzieł, aniżeli ten, który poprzedza Etykę. Rozwija tam ideę ładu, tego ładu, który trzeba zachować zarówno w logicznym myśleniu i w poznawaniu rzeczywistości jak i w działaniu. Bał się średniowieczny geniusz anarchii w myśleniu, ale niemniej bał się anarchii w dziedzinie czynu, skoro najsilniej się odzywa o konieczności ładu tam, gdzie mówi o moralności czynu ludzkiego. Jeżeli się jednak trzeba obawiać anarchii w dziedzinie moralności, to nie można ani na chwilę zapominać o tym, że czyn ludzki rodzi się przede wszystkim ze serca i z serca bierze zarówno swoją wartość jak i nicość. Toteż znowu w Etyce św. Tomasza zjawia się myśl o ładzie w miłości, o *ordo caritatis, ordo amoris*. Nie może bowiem być ładu w działaniu człowieka, który kocha anarchicznie, nie zwracając uwagi ani na hierarchię wartości poza sobą, ani na hierarchię uczuć w własnym wnętrzu. Wmyśleć się w etykę tomistyczną, a zauważy się, że *ordo amoris*, ład w miłości jest jedną z centralnych jej idei, z której idą promienie na całą niemal resztę myśli.

Przypomnijmy sobie naszą uwagę o tym, że prawo bytu trzeba uznać za prawo miłości i na odwrót — prawo miłości za prawo bytu, skoro się raz przyjmie bez zastrzeżenia zdanie św.

Jana, że Bóg jest miłością. Z miłości a nie z zewnętrznego musu stworzył Bóg wszechświat, zostawiając we wszystkich jego częściach ślady lub obrazy samego siebie. Im głębiej poszedł w jakiś byt ślad Istoty Bożej, ślad niestworzonej miłości, tym doskonalszym jest byt i na odwrót — im doskonalszym jest byt, tym głębiej tkwi w nim ślad Odwiecznej Miłości. Hierarchia bytów stanowi podstawę dla hierarchii miłości i wartości, a wielkość Stwórczej Miłości wypowiedziała się na zewnątrz niemal widzialnie i dotykalnie w hierarchii bytów. Komu zatem naprawdę chodzi o *Ordo amoris*, o ład w miłości, ten musi najpierw zwrócić uwagę na zasadniczą współzależność hierarchii bytów i hierarchii wartości. Jeżeli to zrobi, zrozumie najpierw w całej pełni, dlaczego przykazanie Nowego Zakonu każe kochać Boga nade wszystko, a w zależności od Boga wszystko inne; zrozumie, że miłość stworzenia zależeć musi od miłości Boga tak, jak byt stworzony zależy w swym istnieniu od Tego, który z istoty swej istnieje i miłuje.

Jeżeli się ograniczymy do samych bytów stworzonych, dojrzymy ten sam ład, ten sam *ordo amoris*, dojrzymy, że trzeba kochać wszystkie byty w miarę, jak z nich przemawiają ślady Boże. Wchodzi się na błędne drogi, kiedy się czasem głosi wyższość hinduskiej religii, twierdząc, jakoby tylko tam otwierało się serce dla każdego bytu w wszechświecie. Kiedy się bowiem raz zrozumiało, że w chrześcijańskiej myśli prawo bytu jest prawem miłości, to się także zrozumie, że miłość sięga tam tak daleko, jak daleko sięga byt.

Jeżeli kto kocha wszystko jak Bóg, ten jak Bóg wprowadza różnicę między stworzenie a stworzenie. Wszelka rzeczywistość, która wyszła z ręki Stwórcy, była dobrą, i bardzo dobrą, lecz tylko człowiek miał w sobie Boży obraz i Boże podobieństwo. Nie rozumie się, czym jest wiedza, jeżeli się idzie tylko wszerz, jeżeli się tylko zwiększa zasięg swych badań, a nie uwzględnia się różnicy między bytem a bytem. Nie wie się, czym jest miłość, jeżeli się jej wyznacza jako zakres wszystko, co w świecie istnieje, a nie potrafi się wskazać ani jej najgłębszego źródła, ani dalszych jej motywów. Najgłębszym źródłem miłości jak i bytu pozostanie zawsze Bóg, ale inne będą motywy miłości,

kiedy się zwróci do człowieka, a inne, kiedy się zwróci do jakiejkolwiek części kosmosu. Jak się różni Boży obraz od Bożego śladu we wszechświecie, tak się różni motyw ukochania człowieka od motywu ukochania innych stworzeń. Jeżeliby się chciało kochać inaczej, jeżeliby się nie wyodrębniało motywu od motywu zacierałoby się teksty Boże, zapisane w księdze Stworzenia.

Dodać należy, że w swej istocie metafizycznej wszyscy ludzie są równi, ale różnią się nieraz głęboko stopniem doskonałości moralnej. Prawo bytu, prawo doskonałości będzie tu znowu prawem miłości, gdyż ład — *ordo* — istnieje tylko tam, gdzie miłość rośnie w miarę, jak rośnie doskonałość osoby ukochanej.

Obok idei doskonałości umieszczają tomiści ideę pokrewieństwa, dowodząc, że miłość winna być większa tam, gdzie bliższa jest krew. Cześć — *pietas* — należy się życiu ludzkiemu razem z jego źródłem, cześć, *pietas*, należy się rodzicom ze strony dzieci, cześć należy się członkom tej samej rodziny, cześć należy się krwi ze strony krwi. Na akcie takiej czci opiera się jako na swej podstawie osobna jakość tej miłości, która się nazywa rodzinną. Od rodu przenosimy się do narodu, nie zapominając jednak o tym, że cześć, *pietas*, należy się każdej ludzkiej krwi ze strony tego, który krew ludzką w sercu nosi. Gdyby raz zniknęła zasadnicza cześć — *pietas* — dla ludzkiej krwi, zniknęłaby także różnica między człowiekiem a resztą żywego świata, a wówczas zginąłby też *ordo amoris*..., a tylko by bujały chaotyczne popędy, których nie potrafiłby już opanować instynkt gatunku, skoro w człowieku zachował się zaledwie w ostatnich zakamarkach jego duszy. Myśl chrześcijańska każe kochać wszystko tak, jak kocha Bóg, wprowadzając różnicę między byt a byt, między krew ludzką a nie ludzką, między doskonałość a niedoskonałość.

Nie może być mowy o ładzie miłości u człowieka, jeżeli zapomina albo o hierarchii wartości poza sobą, albo o hierarchii uczuć w sobie, albo wreszcie o jednym i drugim. Zanim przejdziemy do hierarchii wartości, zanotujmy dwie uwagi o stosunku prawa do cnoty.

Pierwszą niech będzie ta, że z hierarchii bytów i wartości

odczytuje dla człowieka jego rozum praktyczny ogólne prawo moralne w postaci sądów normatywnych, które obowiązują w każdym działaniu. Z ogólnych norm przechodzi sumienie do poszczególnych czynów, o ile pozostają w granicach moralności. Wszelkiego rodzaju prawo ogólne nie stanowi celu dla siebie samego, lecz dąży do tego, żeby człowiek przez coraz nowe czyny wytworzył w sobie zespół cnót czyli sprawności moralnych.

Druga uwaga niech nam przypomni, że cnota nie tylko nie jest celem dla prawa, lecz także siłą, która doprowadza do tego, że łatwo, chętnie i z radością prawo spełniamy tak, że miłość jest siłą, z której się rodzą nasze czyny moralne, jeżeli tylko zachowamy w niej ład, *ordo amoris*. Zauważyliśmy już, że w miłości zachowa się ład, jeżeli się stosuje jej akty do szczebli w hierarchii bytów i wartości. Myliłby się jednak, kto by sądził, że na tym już kończy się zagadnienie ładu miłości; myliłby się, kto by nie dostrzegał jeszcze drugiej strony zagadnienia, tej mianowicie, że istnieje miłość i miłość, że miłość niższa musi się podporządkować wyższej, gdyż inaczej znowu się będzie kochało anarchicznie.

Anarchicznie kocha, kto kocha byle jak, kto kocha bez kierunku i wyboru każdą miłością, która się w nim odezwie. Zobaczmy, ile w świecie i człowieku jest rodzajów miłości, jaką jest liczba ich źródeł, a zrozumiemy, jak anarchicznie może kochać człowiek.

Mówiąc o miłości różnego rodzaju, zacznijmy od tej, która się nazywa kosmiczną, *amor naturalis*, bo się odzywa z istoty każdego bytu. Z wszelką istotą łączy się pewna wewnętrzna jej skłonność. Jak każda istota istnieje we właściwy sobie sposób, tak też każda we właściwy sobie sposób kocha, zdążając do swego wewnętrznego wsobnego celu. Długo by mówić o różnicach pomiędzy istotą a istotą, między skłonnością a skłonnością. Dla nas najważniejszą jest ta różnica, że jedne istoty posiadają władze poznawcze, a inne ich nie posiadają. Gdzie władzy poznawczej nie ma, tam w istocie panuje jedna tylko skłonność, ta mianowicie, żeby istnieć we właściwy sobie sposób. O tego rodzaju istotach można powiedzieć to, co Leibniz

powiedział o swych monadach, można powiedzieć, że nie mają ani drzwi, ani okien, przez które mogłyby się do nich dostać jakiekolwiek inne byty, nie tracąc tym samym swego własnego istnienia. W ustroje roślinne wchodzą wprawdzie z zewnątrz różne substancje odżywcze, ale przez to samo tracą własny swój byt, stając się składnikami ustroju. Drzwi i okna posiadają natomiast te byty, w których istnieją władze poznawcze, gdyż potrafią sobie z zewnątrz przyswoić różnego rodzaju przedmioty, nie trawiąc, nie niszcząc ani ich istoty, ani istnienia.

Powiedzmy to samo językiem św. Pawła, podług którego w wszechświecie wszystko ma swój głos i nic nie jest zupełnie niemym. Zdaje się zrazu, że jest inaczej, że niemym i głuchym jest co najmniej świat nieorganiczny, chociaż i świat roślinny należało by uznać za niemy, jeżeli nie mają racji botanicy hinduscy. Niemym jest świat, dopóki pozostaje głuchy, a głuchym jest wtedy, kiedy nie poznaje nic z otaczającej go rzeczywistości. Wyzwolił się świat z głuchoty tam, gdzie zyskał władzę poznawczą, a gdzie zjawia się poznanie, odzywa się głos tej siły, która się nazywa miłością. Inne jednak było zdanie św. Tomasza, który razem ze św. Pawłem w całym wszechświecie dostrzegał głos miłości, z tym tylko zastrzeżeniem, że inaczej kocha świat nieorganiczny i roślinny, a inaczej ten, który poznaje, — inaczej ten, który poznaje tylko zmysłami, inaczej ten, który poznaje zmysłami i myślą. Kocha ze swej istoty świat nieorganiczny, nie wychodząc jednak w żaden sposób poza siebie. Kocha świat zwierząt, ale wychodzi swą miłością poza siebie, sięgając nią tylko tak daleko, jak daleko sięgają jego zmysły. Kocha wreszcie ludzki duch, górując nad resztą świata na ziemi przez to, że miłością swoją sięga tak daleko, jak daleko sięga jego myśl, a jego myśl sięga tak daleko, jak daleko sięga byt. Miłość w świecie nieorganicznym i roślinnym nazwał św. Tomasz kosmiczną, *amor naturalis*, miłość w świecie zwierząt nazwał miłością zmysłową, *amor sensitivus*, miłość wreszcie właściwą tylko człowiekowi nazwał duchową, *amor intellectivus, rationalis*.

Z tego wszystkiego wynika, że od góry do dołu i od dołu do góry wszechświat pełen jest miłości. Wszystkie cztery

światy: nieorganiczny, organiczny, zmysłowo-psychiczny i duchowy spotykają się ze sobą w człowieku, tworząc w nim jakby nowy wszechświat, jakby mikrokosmos, jakby swoiste zwierciadło całej rzeczywistości.

Ludzka myśl stara się ciągle ująć coraz dokładniej układ czyli strukturę wszystkich czterech światów, zarówno we wszechświecie poza nami, jak i w naszej własnej rzeczywistości. Dzisiaj zwraca na siebie uwagę myśl N. Hartmanna o czterowarstwowej budowie wszechświata w nas i poza nami. Rozpoczyna się budowa od dołu, od świata nieorganicznego, od zbitej masy jego niewyczerpalnej energii w atomach, a potem podnosi się w górę w ten sposób, że każdy ze światów różni się od każdego innego, posiadając swą autonomię, swoje prawa. Toteż wyższego świata nie można wyprowadzać z niższego tak, jakoby był tylko jego zawilszą komplikacją.

Świat organiczny zawiera w sobie jako budulce atomy świata nieorganicznego, ale nadaje budulcowi nową, własną formę. Na warstwie organizmu opiera się jako nadbudowa świat psychiki zmysłowej, a na świecie psychiki zmysłowej spoczywa jako dalsza nadbudowa świat psychiki duchowej. Każdy ze światów wyższych zależy od świata niższego tak, jak nadbudowa zależy od podbudowy, ale żadna podbudowa nadbudowy w siebie nie wchłania, nie niszczy jej autonomii, nie burzy jej praw i właściwości.

Dodajmy do tej myśli o czterowarstwowej strukturze naszego jestestwa dwie dawne perypatetyczne myśli: jedna wskazuje na to, że mimo różności składowych czynników istnieje w nas ścisła jedność przez to, że posiadamy w swej istocie jedną tylko formę, jedno źródło życia, jedną duszę. Hasło dzisiejsze W. Sterna *unitas multiplex* jest tylko echem dawnej myśli perypatetycznej o jedności w wielości składników i funkcji naszego ustroju.

Druga kierownicza myśl perypatetyków uzależniała rodzaj działania od rodzaju bytu: *operari sequitur esse.* Weźmy to wszystko pod uwagę, a dojdziemy bezpośrednio do wniosków, że w człowieku odzywają się cztery warstwy miłości, a w każdej warstwie budzą się coraz nowe i różne od siebie głosy.

1. Z warstwą ustrojową organiczną naszego życia zwiążemy cztery uwagi, z których dwie pierwsze niewiele tu zajmują miejsca. Rozpoczniemy uwagami o dziedziczności poprzez geny, gdyż przez nie utrzymuje się ścisła łączność między przeszłością a teraźniejszością, umożliwiając fakt, że w organizmie odzywa się pewnego rodzaju głos miłości z wielu wieków.

Druga uwaga odnosi się do dziedziczenia poprzez współpracę dwu organizmów o różnej płci. Uwaga ta posiada olbrzymią doniosłość, jeżeli ją związemy z psychoanalizą Freuda, wydobywa *sexus* z warstwy organicznej i sprowadza w warstwę psychiki zmysłowej, ażeby z niego zrobić źródło wszystkiego, co w nas chore i zdrowe, złe i dobre. Z Przybyszewskim powiedział Freud, że na początku była chuć i z niej wszelką dolę i niedolę wyprowadza.

Różni się wśród ludzi serce od serca, uczucie od uczucia, w ścisłej zależności od konstytucji cielesnej, od hormonów, które wnikają w krew i razem z krwią krążą po całym naszym ustroju. Dawniej mówiono za Galenem o czterech cieczach, które miały wypełniać ludzkie organizmy w różnych proporcjach tak, iż każdy człowiek miał w sobie jeden z czterech temperamentów, zależnie od tego, jaka ciecz w nim przeważała. Każdy z ludzi miał w organizmie ciecze w różnych proporcjach i dlatego jeden sangwinik nie był równy drugiemu, tak jak choleryk nie był równy cholerykowi itd. Zniknęły dzisiaj z nauki ciecze Galena, ale na ich miejsce zjawiły się hormony, by w nerwy i w cały organizm wprowadzić pewne napięcia. Jak stroiki napinają struny skrzypcowe, tak hormony stroją nasze nerwy, by na nich mógł grać cały wokoło świat przez niezliczone swoje bodźce. Na bodźce odpowiada człowiek nie tylko treściami zmysłowych wrażeń, lecz i siłą swych popędów, odpowiada słabiej lub mocniej, odpowiada w takim lub innym rytmie, zależnie od tego, jak hormony nastroiły system jego żywych strun nerwowych. U wszystkich ludzi odzywają się głosy popędów, lecz u wszystkich inaczej: głośniej lub słabiej, raźniej lub wolniej. Jak różni się u ludzi siła i rytm popędów, tak różni się u nich wzbudzona w psychice zmysłowej miłość. Inaczej odzywa się głos miłości z dołu u każdego człowieka,

gdyż inaczej nastroiły się struny tego instrumentu, który jako ciało stanowi część jego własnej ludzkiej istoty.

Z konstytucją ludzką łączą się różne typy, wyodrębnione w ostatnich czasach tak przenikliwie przez Kretschmera. Z konstytucją pyknika łączy się w obrębie psychiki typ cyklotymiczny, z konstytucją leptosoma typ schyzotymiczny. Jeden i drugi typ posiada swój własny rytm i swoją wrażliwość, zależnie od konstytucji. Z typami Kretschmera łączą się, a czasem krzyżują, typy wskazane przez Jaenscha. Nie tu miejsce na to, żeby nad tym wszystkim szeroko się rozwodzić, ale tyle miejsca winno tu wystarczyć, by przypomnieć, że w psychologii popędów i uczuć św. Tomasza konstytucja odgrywa pierwszorzędną rolę, wchodząc także w dziedzinę ras.

Różni się głos miłości jednego człowieka od głosu miłości każdego innego, ale nie na tym koniec, gdyż nawet u tego samego człowieka inaczej odzywa się miłość i wszelkie inne uczucie w jego młodości, inaczej w latach dojrzałych, inaczej w wieku sędziwym. Zrozumiano to już w czasach Arystotelesa i św. Tomasza, kiedy dowodzono, że życie uczuciowo-popędowe nie odrywa się od naszej wegetacji, lecz najściślej z nią się łączy tak, iż uczuciowość zmienia się razem z ogólnym prądem naszego życia i z jego napięciem. Zmienia się nie tylko siła uczuciowości, lecz także jej rodzaj, gdyż inne uczucia przeważają w wieku młodzieńczym, inne w sędziwym, pociągając za sobą znów to, że w każdym wieku rosną naturalne skłonności do jednych cnót i wad a maleją skłonności do innych. Z niezrównaną bystrością wskazał Arystoteles w swej „Retoryce", jak na podłożu uczuciowości każdego wieku odzywają się silniej lub słabiej z głębin naszej istoty psychofizycznej głosy, które wprowadzają na drogę coraz innych wad, coraz innych cnót. Chyba każdy pod koniec cyklu swego życia zdaje sobie sprawę z tego, że inny był głos jego miłości w pierwszych latach życia, inny w latach dojrzałych, inny wreszcie w starości. Dobra, średniowieczna tradycja w psychologii perypatetycznej nie oddzielała nigdy uczuć od ogólnego tła naszego życia, dowodząc ciągle, że fala uczuciowa podnosi się i opada periodycznie w miarę, jak podnosi się i opada ogólny ton na-

szego życia. Porównywano całość życia ludzkiego z porami roku, szukając w nich analogii. Porównanie było wprawdzie naiwne, lecz mimo wszystko trafne, jak wskazuje Retoryka Arystotelesa, średniowieczne traktaty „De Regimine principum“ oraz „Convivio“ Dantego. Chodziło wszędzie o to, by uwydatnić zarówno periodyczność w życiu ludzkim i równoległość niemal w rozwoju naszych uczuć i wegetacji. Kto zna psychologię dawną i współczesną, przekonuje się, że nie ma między nimi przepaści, a tylko dzisiaj rozbudowano szczegółowo to, co dawniej tylko ogólnie zarysowano.

Zarysował św. Tomasz fazy rozwoju ludzkiego życia dowodząc, że zrazu przeważa rozwój nad zanikiem, asymilacja nad dysymilacją, a potem zaczyna się stosunek odwrotny, kiedy asymilacja nie potrafi już podążyć za dysymilacją. Dawne ogólne kontury wypełnia psychologia współczesna z Charlotą Bühler na czele.

Okazuje się, że aż do ostatniej chwili swego życia rozwija się człowiek nie kapryśnym zygzakiem, lecz według pewnego rytmu biologicznego. W pięciu fazach dopełnia się rytm ludzkiego życia i to tak, że całość cyklu góruje nad poszczególnymi jego fazami czy częściami. Nakreślimy z Charlotą Bühler krzywą biologiczną, zaznaczając w niej pięć odrębnych faz, a zobaczymy, że zrazu krzywa idzie bardzo ostro i stromo w górę obejmując wczesny okres życia aż do 18 roku; w 18 roku tempo zwalnia, krzywa podnosi się jeszcze ciągle w górę, lecz mniej ostro i stromo. Od 20 do 45 roku życia krzywa biologiczna utrzymuje się na tym samym poziomie, dopóki nie załamie się w dół, najpierw łagodnie w czwartej fazie, a koło 60 roku bardzo gwałtownie, zaznaczając spadek sił.

Z krzywą biologiczną porównuje się krzywą rozwoju duchowego. Okazuje się, że jedna od drugiej zrazu niewiele odbiega — duchowa od biologicznej, ale jedna z drugą się nie utożsamia. Interesuje nas przede wszystkim to, że krzywa biologiczna już dawno się załamała w dół, a krzywa rozwoju duchowego jeszcze ciągle się utrzymuje na najwyższym poziomie pracy twórczej. Duch wprawdzie zależy w swym rozwoju od rozwoju sił witalnych, bo i on podnosi się stopniowo do wy-

żyny swej twórczości i stopniowo z wyżyny schodzi, lecz ostatnia faza rozwoju duchowego naocznie wskazuje, że jak dwie krzywe się nie utożsamiają, tak nie utożsamia się duch z naszą witalnością. Skoro tak, to i wola nasza jeszcze ciągle utrzymuje się na wyżynie, chociaż witalność obniża się już gwałtownie w dół po krzywej biologicznej. W każdym razie wolno nam powiedzieć, że obydwie krzywe razem wzięte składają się na obraz ewolucji człowieka, powtarzając się zasadniczo w każdej jednostce.

W obrębie każdej z pięciu faz cyklu biologicznego i duchowego zapisują się różne zdarzenia, różne fakty w życiu poszczególnych jednostek, składając się na konkretną historię ich życia. Pisząc monografię jakiejkolwiek osobistości, będzie historyk zwracał uwagę na wszystkie fazy w cyklu życiowym swego bohatera, będzie wskazywał na to, jak jego siły witalne i duchowe się podniosły i obniżały, to pewna, lecz głównie będzie dążył do tego, żeby w poszczególnych fazach zanotować wszystkie te bodźce, które umożliwiały jego rozwój, zmuszały jego siły twórcze do najwyższego napięcia w jakiejkolwiek dziedzinie, będzie wydobywał na wierzch najgłębsze zamysły, tęsknoty i postanowienia, gdyż inaczej nie pisałby monografii jednego człowieka. Z krzywą biologiczną łączy się przemiana uczuciowa, z krzywą rozwoju duchowego wiążą się zdarzenia i czyny spełnione pod wpływem wewnętrznych decyzji woli i na podstawie długich nieraz rozmyślań, wahań i wartościowania. Monografia historyczna będzie uwzględniała wegetację, będzie sięgała do nizin biologicznych, ale jeszcze skrupulatniej będzie zapisywała to, co stanowi konkretne, indywidualne oblicze osobistości przez jej twórczość w dziedzinie ducha. Życie obywatelskie, społeczne zmusza do tego, by wśród gry żywiołów od wewnątrz i od zewnątrz intelekt i wola nie traciły steru. lecz budowały w emocjonalnym własnym tworzywie zespół sprawności, zwany charakterem.

Miłość idzie z żywiołu i dobywa się z naszej woli, by wiecznie tworzyć w sobie i poza sobą wielopostaciowe życie społeczne, narodowe, państwowe i kulturalne. Widzimy, jak z warstwy naszej konstytucji, naszego ustroju, podnosimy się nie-

świadomie nawet w dziedzinę naszej psychiki zmysłowej. Jest w tym tylko dowód, że nadbudowa zależy od podbudowy; jednak z tego bynajmniej nie wynika, jakoby warstwa naszej psychiki zmysłowej traciła swą autonomię.

Tak silnie podkreślamy zależność zmysłowego życia uczuciowego od podkładu ustrojowego, że mogłoby się zdawać, jakobyśmy szli za rozwielmożnionym dzisiaj biologizmem. Nie zaprzecza się autonomii nadbudowy psychiki zmysłowej przez to, że wskazuje się na ścisły związek między nadbudową a podbudową. Kiedy N. Hartmann mówi o czterowarstwowej strukturze w otaczającym nas świecie ziemskim i w człowieku, zaznacza, że najgłębsza różnica między warstwami zjawia się na granicy życia ustrojowego i psychiki zmysłowej, gdyż w trzeciej warstwie, w dziedzinie zmysłowej psychiki pojawia się świadomość, a razem z nią fakt psychiczny.

Tę samą głęboką różnicę między świat ustrojowy a świat psychiki zmysłowej wprowadza tomizm, broniąc bezwzględnie autonomii świata psychicznego. Określmy fakt psychiczny jako fakt życiowy, immanentny, wsobny, który albo jest świadomym, albo świadomym się stać może; określmy świadomość jako bezpośrednią wiedzę o czymś, a zobaczymy, że między dwoma wymienionymi światami istnieje niewyrównana nigdy różnica mimo ścisłego ich związku. Różnicę tę łatwiej dostrzec naocznie w dziedzinie poznania, aniżeli w dziedzinie uczuć i pożądań. W dziedzinie poznania bowiem występuje bardzo jasno fakt, że każdy nasz zmysł spełnia tylko funkcję odbiorczą, kiedy go zadrażniają bodźce świata zewnętrznego, kiedy wzrok zadrażniają fale świetlne, kiedy słuch determinują fale powietrzne. Funkcję twórczą spełnia zmysł, kiedy na fale świetlne odpowiada czymś zupełnie innym, odpowiada jakością koloru. Między światem fal, a światem jakości zmysłowych istnieje tak głęboka różnica, że niepodobna się sprzeciwić jej naoczności.

Trudniej zawsze niewprawnej myśli wyodrębnić z równą dokładnością dziedzinę uczuć i popędów zmysłowych od procesów życia ustrojowego, gdyż tu i tam wszystko podąża do jednego celu wsobnego, do rozwoju jednostki i gatunku. Ciągła zmienność i bogactwo życia uczuciowo-pożądawczego w obrę-

bie warstwy zmysłowej zadziwiają psychologa i nie-psychologa, budzą lęk, czy bogactwo i rozmaitość nie zamienią się nam w wewnętrzny chaos i nieopanowaną anarchię. Najpierw każda z naszych zdolności ma w sobie wewnętrzny pęd do aktywności, do kontaktu ze światem, a ilekroć kontakt się nawiąże, rodzi się stąd radość, a z radości idą uczucia po uczuciach. Erosem, miłością nazywano w wiekach średnich niepohamowany pęd każdej zdolności do właściwych jej funkcji.

Już tu przeciwstawia się pogląd perypatetyczny wszelkiemu współczesnemu mono- i deizmowi, gdzie — jak u Freuda — sprowadza się całe bogactwo życia uczuciowo-popędowego do jednej chuci. Także w dziedzinie życia uczuciowego musi się uznać u człowieka jedność w wielości, *unitas multiplex*. Mówiąc o tej wielości, trzeba równocześnie sięgnąć do wyższej warstwy naszej struktury psychicznej, do warstwy ducha, gdyż w ten sposób zagadnienie zyska nie tylko na obszarze, lecz i na treści.

Trzeba bowiem odróżnić uczucia od uczuć. Wśród tomistów jedni przyjmują, inni odrzucają dwustopniowość, dwupoziomowość uczuć. Za różnicą istotną pomiędzy uczuciami zmysłowymi a niezmysłowymi oświadcza się Froebes, przeciwko takiej różnicy wypowiada się Lindworsky. Jeżeli chce się sięgnąć do źródeł, do samej rzeczywistości psychicznej i do św. Tomasza, to chyba stwierdzi się, że naprawdę istnieją dwa poziomy życia naszego psychicznego nie tylko w obrębie uczuć i pożądań. Wiemy, że u św. Tomasza zjawia się tablica uczuć pożądawczych i bojowych, gdzie do pożądawczych zalicza się miłość i nienawiść, pragnienie i odraza, zadowolenie i smutek; do bojowych nadzieja i rozpacz, odwaga, bojaźń i gniew. Bojowe różnią się od pożądawczych przez to, że na drodze swojej spotykają się z trudnościami, które trzeba w ten lub inny sposób pokonać. Wprowadzimy w naszą tablicę jeszcze jedną różnicę, wskazując na dobro lub zło, jako na przedmiot uczucia. Oznaczamy przez plus (+) uczucia zwrócone do dobra, przez minus (—) uczucia odwrócone do zła, a otrzymamy w ten sposób w naszej tablicy dwie odrębne kolumny uczucia o znaku plus i minus. Do kolumny ze znakiem plus należy miłość, prag-

nienie, zadowolenie, nadzieja, odwaga; do kolumny ze znakiem minus wchodzą nienawiść, odraza, smutek, rozpacz, bojaźń i gniew. Nasuwa się pytanie, jak jest w rzeczywistości u św. Tomasza.

Nasuwa się pytanie, czy dla wyższego rzędu życia uczuciowego, dla niezmysłowych faktów przyjąć osobną tablicę równoległą, lub całkiem inną. Nie ulega wątpliwości, że wchodzi się na drogę poglądów św. Tomasza tylko wówczas, kiedy także dla życia uczuciowo-pożądawczego w dziedzinie ducha przyjmie się taką samą tablicę uczuć, jaką ustaliliśmy dla dziedziny zmysłowej. Także więc w obrębie ducha będziemy mieli uczucia pożądawcze i bojowe, ułożone w dwie kolumny ze znakiem plus i minus.

Wystarczy rzucić okiem na obydwie tablice, aby zauważyć, że miłość jest uczuciem naczelnym w obydwu, że ona, a nie inne uczucie zajmuje pierwsze miejsce w każdej kolumnie ze znakiem plus. Z niej także, a nie z innego uczucia wszystkie inne się rodzą.

Uczenie i sucho na tym miejscu o uczuciach mówić nie należy, a jednak coś zasadniczego powiedzieć trzeba. Powiedzmy zatem, że kto kocha jakikolwiek przedmiot, ten ze siebie wychodzi, by być przez niego porwanym (trahitur). Upodobanie, skłonność, dążność do zawładnięcia, posiadania i zjednoczenia, są głównymi momentami w fakcie miłości. Jeżeli się zostaje w obrębie zmysłów, czuje się raczej siłę porywającą żywiołu, aniżeli wewnętrzną swobodę wyboru i decyzji. Żywioł nas porywa i niesie do przedmiotu jako do swojego kresu. Gdzie takie panują żywioły, tam zawsze łatwo zgubić się temu, kto poprzez nie musi się przedostawać. Nie poza nami, lecz w nas rodzi się każdy z uczuciowych żywiołów, dążąc do tego, by nas porwać tam, gdzie znajduje się jego przedmiot. W dziedzinie przedmiotów obejmowanych uczuciami zmysłowymi wprowadził nas w niezrównany sposób Arystoteles, dowodząc, że żywioł jest siłą, którą można użyć na dobro lub zło, zależnie od tego, jak posteruje myśl nasza i wola. Dobrą siłą staje się żywioł uczuciowy, kiedy w nim utrzyma się umiar, kiedy pójdzie się między dwoma ostatecznościami, między gwałtownymi porywami

TABLICA

U C Z U C I A						
		Zmysłowe-Passiones			Niezmysłowe-Affectus	
POŻĄDAWCZE		Przedmiot			Przedmiot	
		Dobro	Zło		Dobro	Zło
	W obecności lub nieobecności dobra	Miłość	Nienawiść		Miłość	Nienawiść
	W nieobecności dobra	Pragnienie	Odraza	Nieobecność zła	Pragnienie	Odraza
	W obecności dobra	Zadowolenie radość	Niezadowolenie, smutek	Obecność zła	Zadowolenie radość	Niezadowolenie, smutek
BOJOWE		Przedmiot			Przedmiot	
		Dobro	Zło		Dobro	Zło
		z trudnością zdobycia	z trudnością przezwyciężenia		z trudnością zdobycia	z trudnością przezwyciężenia
		Nadzieja	Rozpacz		Nadzieja	Rozpacz
		Odwaga	Bojaźń		Odwaga	Bojaźń
			Gniew			Gniew

a całkowitą niewrażliwością. W „Etyce Nikomachejskiej“ oparł Arystoteles cały układ cnót moralnych na życiu uczuciowym, dowodząc w niezrównany sposób, że każda z cnót moralnych znajduje się w pośrodku między dwoma antagonistycznymi uczuciami. Toteż olbrzymia rola wychowawcy polega na tym, żeby umiał wychowankom otworzyć oczy na najwyższą sztukę, na najwyższy artyzm życia. Artystą nad artystami jest ten, kto zbudował w sobie charakter moralny, kto opanował żywioły przez cnoty, nie zabiwszy w sobie żadnego życiodajnego uczucia. Co zrazu było tylko żywiołem, stało się przez cnotę twórczą potęgą dobra moralnego pod kierownictwem myśli i woli.

4. Podnieśmy się z trzeciej warstwy żywiołu psychicznego do czwartej warstwy ducha. Warstwa czwarta opiera się na trzeciej, ale posiada wewnętrzną swą autonomię. Opiera się najpierw czwarta warstwa na trzeciej jako nadbudowa na podbudowie zarówno w funkcjach poznania jak i w funkcjach woli. Przypomnijmy tu, że może nikt silniej od tomizmu nie podkreślał zależności i myśli i woli od dołu, od świata wyobrażeń i od świata żywiołów uczuciowo-popędowych. Niektórzy z przedstawicieli psychologii doświadczalnej ze szkoły würzburgskiej mniemali, że istnieją pewne funkcje czystej myśli bez towarzyszących im czynników wyobrażeniowych. Tomiści twierdzili inaczej i twierdzą, powtarzając za św. Tomaszem, że rozum nie poznaje bez towarzystwa jakichkolwiek elementów zmysłowych, chociażby były jak najbardziej szczątkowe, blade i niewyraźne. To samo należy powiedzieć o woli, chociażby na podstawie ścisłej zależności, jaka istnieje między ciałem i duszą. Chociaż czwarta warstwa na trzeciej i dalszych się opiera, to jednak posiada wewnętrzną swą autonomię. Dopiero na tym poziomie naszej struktury psychicznej, spotykamy się z faktem wolności w działaniu.

Nazwano (M. Scheler) człowieka ascetą i rewolucjonistą w stosunku do kosmosu przez to, że posiada ducha i z ducha poczyna się jego działanie. Jest człowiek ascetą, gdyż wobec naporu uczuciowego, wobec żywiołu popędowego może wypowiedzieć stanowcze: n i e. Takiego „nie“ nie potrafi wypowiedzieć żadne zwierzę, bo nawet wówczas, kiedy przed jakimś

popędem ucieka, to tylko dlatego, że inny popęd go porywa. Tylko człowiek jest i pozostanie na ziemi ascetą. Ascetą i rewolucjonistą zarazem jest człowiek. Jest człowiek rewolucjonistą, gdyż podnosi głowę, wynosi ducha ponad cieśnie kosmosu i żywiołu na to, żeby żyć jeszcze inaczej aniżeli żyje świat zwierzęcy przez swe instynkty i zdeterminowane impulsy. Poznaje i działa świat zwierzęcy jedynie dla celów biologicznych, dla utrzymania jednostki i gatunku i dalej podnieść się nie umie. Umie się podnieść i pójść dalej jedynie ludzki duch przez funkcje swej myśli i woli. Podnosi się wyżej przez funkcje myśli, kiedy zamienia wszystko na przedmiot poznania, nie wyłączając swych własnych żywiołowych popędów, pożądań i uczuć. Staje się wówczas rewolucjonistą, bo wybija się ponad potrzeby biologiczne, by poznać wszystko jako byt, jako rzeczywistość w sposób bezinteresowny i zbudować na tej podstawie obiektywizmu zadziwiający nasz świat kultury. Rewolucjonistą jest człowiek przez akty swej wolnej woli, kiedy odwraca się od budzącego się w nim żywiołu, by sięgnąć wysoko w świat wartości i dopiero tam zdecydować się w sposób swobodny na takie lub inne działanie.

Zaczęto dzisiaj łączyć wolność ludzkiej woli z indeterminizmem w nowej fizyce. Dawniej głoszono wszechwładny determinizm w przyrodzie twierdząc bez zastrzeżeń, że można dla tej samej chwili wyznaczyć dokładnie i pozycję w przestrzeni poruszającego się ciała, i chyżość jego ruchu. Opierając się na teorii kwantów, dowodzi fizyka nowoczesna, że nie można wyznaczyć dla tej samej chwili i pozycji i chyżości poruszającej się cząsteczki. Jeżeli się oznaczy dokładnie jeden czynnik, nie potrafi się oznaczyć drugiego i musi się ograniczyć do statystyki, a razem z nią do prawdopodobieństwa.

Wobec takich zapatrywań w fizyce współczesnej zaczęto łączyć indeterminizm woli z indeterminizmem w teorii fizykalnej. Zaczęto wchodzić na drogę starego Epikura, który chciał ratować wolność woli, wiążąc ją ze zdolnością poszczególnych atomów do wychylenia się ze swej drogi o minimalny kąt. Kto rozumie dokładnie zagadnienie wolności, ten nie pozwoli go zepchnąć na niższe warstwy struktury świata, rozumiejąc, że

dziedzina ducha ma swoją autonomię, a wolność woli opiera się na innych podstawach, aniżeli indeterminizm współczesnej fizyki.

Należy wyzwolić zagadnienie wolności woli zarówno z wpływów fizyki współczesnej, jak i z rozumowań nad niższą warstwą psychiki zmysłowej, gdyż nigdy nie otrzyma się czynnika duchowego z jakichkolwiek komplikacji psychiki zmysłowej. W psychice zmysłowej panuje determinizm zarówno w dziedzinie przedstawień jak i w dziedzinie emocjonalno-popędowej. Panuje w dziedzinie wyobrażeń, jak tego dowodzą — między innymi — doświadczenia Acha.

Raz stworzone łańcuchy skojarzeniowe rozwijają się w naszej świadomości bez względu na to, czy tego chcemy lub nie chcemy, a tylko wielki wysiłek woli lub pewien manewr psychologiczny potrafi zahamować posuwający się naprzód prąd skojarzeń. By się przekonać, że determinizm panuje także w obrębie naszych uczuć, wystarczy przenieść wzrok na taką lub inną kolorową ścianę, bo się zauważy, że bezpośrednio z wrażeniem łączy się takie lub inne nasze uczucie, takie lub inne upodobanie lub nieupodobanie.

Od konieczności psychologicznych należy odróżnić konieczność logiczną, jaka wiąże np. wniosek sylogizmu z jego przesłankami tak, że tę konieczność przeżywamy w różnych rodzajach naszego rozumowania, dostrzegając bezustannie, że rozwijać się musi cały proces myślenia nie według zapędów skojarzeniowych, lecz według logicznych następstw, jakie idą z raz przyjętych założeń. Tego rodzaju konieczność logiczna w naszym rozumowaniu jest buntem ducha przeciwko konieczności psychiki zmysłowej, przeciwko wszelkim spontanicznym zapędom raz wytworzonych związków skojarzeniowych.

Na tej wyżynie ducha dokonują się także nasze czynności wartościowania i motywacji. Niejednokrotnie rozrywa się bez racji fakt motywacji od faktów naszej decyzji, zapominając o tym, że motywacja i decyzja najściślej do siebie należą i tworzą wewnętrzną organiczną całość. Wartościowanie okazuje, że wszędzie spotykamy w otaczających nas dobrach jakieś ograniczenia, i dlatego też żadne z dostrzegadnych dóbr, żadna z war-

tości nie potrafi nas z wewnętrznej swej treści zdeterminować. Wobec tego wkracza wola w sąd wartościujący i wpływa poprzez niego na własną swą decyzję. Na tym polega wolność woli, że wola sama siebie poprzez sąd wartościująco-praktyczny do swego aktu determinuje. W decyzji mamy akt skomplikowany, gdyż akty wartościowania i woli najściślej się ze sobą jednoczą. Cały ten proces jest w nas bezpośrednio obecny i dlatego dowody na wolność woli czerpiemy z naszej własnej świadomości.

Złączmy zagadnienie wolności woli z naszym naczelnym zagadnieniem miłości, gdyż w tomiźmie jedno z drugim najściślej się jednoczy. Przypomnijmy sobie najpierw, że według św. Tomasza kocha ten, kto całą siłą swej władzy pożądawczej zwraca się do dobra. Skoro tak, to pierwszą i zasadniczą funkcją woli jest miłość. Z istoty swej bowiem zwraca się wola do dobra tak, jak rozum zwraca się do prawdy i jej poznania.

W nieskończoność idzie najgłębsza tendencja, najgłębsza miłość naszej woli, gdyż jej przedmiotem jawnym czy ukrytym pozostaje zawsze nieograniczone w swej doskonałości dobro. Oko w oko, intuicyjnie, nie spotyka się człowiek na ziemi z takim dobrem, więc też jego wola kocha dobro cząstka po cząstce, kropla po kropli, kocha je jakby w podobieństwach, w śladach, w cieniach, kocha w zwierciadle, ale kocha ciągle, gdyż ze swej istoty kochać musi. Skoro ujmie się raz tak zasadniczo funkcję woli, to się rozumie, że na dnie wszystkich poczynań ludzkich znajduje się miłość. To tylko trzeba przyznać, że ile tylko w wszechświecie jest cząstek atomów i przejawów życia, tyle może być przedmiotów i rodzajów naszego ukochania.

Ile jest przedmiotów w otaczającym kosmosie, tyle odzywa się popędów w naszej żywiołowej psychice, tyle może być przedmiotów ukochania. Ta ilość i rozmaitość w świecie miłości może w nas wywołać anarchię. Człowiek sam w sobie jest wielością i dlatego odczuwa w sobie zapędy anarchiczne. Mimo tej wielości jest jednak człowiek od wewnątrz także jednością, jest *unitas multiplex*, jest nią dlatego, że jedną posiada duszę. Jedność duszy jest ontologiczną podstawą jedności funkcji, która mimo wszystko się utrzymuje. Utrzymuje się w pewnych gra-

nicach nawet wówczas, kiedy człowiek poczyna anarchicznie działać. Ponad tą jednością ontologiczną istnieje jednak jedność inna, jedność moralna, która powstaje pod wpływem działania naszej woli w ciągłym kontakcie z hierarchią wartości.

Na początku komentarza do „Etyki Nikomachejskiej“ powiedział św. Tomasz, że zadaniem mędrca jest ciągłe porządkowanie, ciągłe wprowadzanie ładu i w myśl i w całe życie. Może nas zadziwi to, że ten sam św. Tomasz przyznał w Sumie Teologicznej to samo zadanie porządkowania tej cnocie, która się nazywa caritas.

Wprawdzie ten rodzaj miłości należy już do piątej warstwy struktury człowieka, należy do świata nadprzyrodzonego, ale schodząc z dziedziny nadprzyrodzonej w dół, możemy rozumować analogicznie, przyjmując jako ideę kierowniczą zadanie, że wola z zasadniczą swą tendencją, z miłością dobra, posiada w życiu naszym wewnętrznym to samo zadanie, jakie filozof posiada w „Etyce“. *Ordinare* — porządkować powinien wszystko filozof; *ordinare*, porządkować powinna wszystko duchowa miłość. Nie anarchię, lecz bezwzględny ład niesie ze sobą miłość, która z ducha się rodzi.

Religia chrześcijańska mówi jeszcze o dalszej, nadprzyrodzonej nadbudowie w człowieku, dowodząc, że na wszystkich wymienionych dotąd warstwach, a zwłaszcza na warstwie najwyższej, opiera się łaska razem z nową, kapłańską miłością. W drugiej części „Sumy Teologicznej“ nie może się św. Tomasz oderwać od myśli, jak łaska nadprzyrodzoną miłością opiera się na ludzkiej naturze i tej naturalnej miłości, jaka we wszystkich warstwach naszej struktury psychicznej się rodzi. Jak łaska natury nie znosi, tak nie znosi żadnej naturalnej miłości — miłość nowa, nadprzyrodzona, kapłańska.

Dopiero teraz zrozumiemy całą doniosłość i nowość przykazania miłości, kiedy wnikniemy w to, czym jest istota miłości, jako nowej siły, nowej rzeczywistości w psychice człowieka. By to zagadnienie ująć głęboko, trzeba sięgnąć — jak zwykle — po teksty z Ewangelii.

Dwa razy rozwija Chrystus pojęcie biologii nadprzyrodzonej w związku z nowym przykazaniem miłości, raz na końcu

kazania z Góry Błogosławieństw, drugi raz w mowie pożegnalnej, wygłoszonej w Wieczerniku. Tu i tam wypowiada się jasno myśl, że nikt nie zachowa nowego przykazania, jeżeli miłość jako nowa siła nie ogarnie jego duszy tak, jak nieugaszalny płomień ogarnia pochodnię.

U św. Łukasza, a nie gdzie indziej, kończy się kazanie na Górze wraz z przykazaniem nowej miłości wykładem biologii nadprzyrodzonej. Nie wyjaśnia Chrystus swej myśli w sposób systematyczny, lecz jak zwykle rozpoczyna od obrazu, od przypowieści na to, żeby bezpośrednio potem odsłonić nam istotę rzeczy. Z owoców poznaje się drzewo, gdyż drzewo dobre owoce dobre rodzi, a drzewo złe wydaje owoce niezdrowe, złe i niesmaczne. Nie może być na odwrót; nie może drzewo dobre owoców złych rodzić, ani drzewo złe rodzić owoców dobrych. Nie zbierają z cierni fig ani z głogu winnych jagód. Z porównania posuwamy się niemal intuicyjnie do istoty rzeczy. Jak istnieją dobre i złe drzewa, tak istnieją dobre i złe serca. Widocznie w dziedzinie nadnatury i łaski obowiązują te same prawa biologiczne, co w dziedzinie natury, widocznie tu i tam owoce zależą od drzewa, od jego soków i siły, skoro Chrystus odzywa się pod koniec kazania: „człowiek dobry z dobrego skarbu swego serca wynosi dobre, a zły człowiek ze złego skarbu wynosi złe" (Łuk. VI, 45). Zanotował tę biologię łaski i miłości św. Łukasz, wierny towarzysz św. Pawła aż do ostatniego jego więzienia w Rzymie. Nic dziwnego, że biologia ta zjawi się w listach Apostoła narodów, kiedy będzie wyjaśniał tajemnicę łaski i nowej miłości; bezustannie wraca ta myśl, że wlana w nas siła miłości użyźnia naszą duszę tak, iż staje się urodzajnym drzewem, z którego tylko dobre pochodzą owoce. Miłość wlana wchodzi w cały organizm psychiczny człowieka, budząc go do nowego życia i do bogatego owocowania.

Biologię miłości rozwinął też św. Jan, który nam zapisał ostatnią mowę pożegnalną Chrystusa, nie zapominając w niej o niezrównanym obrazie winnego szczepu i jego latorośli. Winnym szczepem nazwał tam Chrystus samego siebie, a latoroślami członków Jego Ciała mistycznego. Cała tajemnica życia naturalnego i nadprzyrodzonego kryje się w tym, żeby części

nie odrywały się od macierzystego szczepu, lecz żyły jego sokami. Czym soki w winnym szczepie, czym krew w naszym ustroju, tym jest łaska uświęcająca wraz z miłością w naszym organizmie nadprzyrodzonym. Cechą istotną tej miłości wlanej jest to, że idzie z góry w dół i z centrum do obwodu. Idzie z góry w dół, od Ojca w niebiesiech poprzez Chrystusa uwielbianego na cały organizm mistyczny Kościoła. Idzie z centrum do obwodu, idzie z Ducha Bożego, jako duszy Kościoła, na wszystkie rózgi winnego szczepu, na wszystkie członki Kościoła. Nadbudowa łaski i nowej miłości opiera się i spoczywa na ludzkiej naturze, nie jako martwy mechanizm, lecz jako nowe królestwo ducha, gdzie istnieje całkowita autonomia, chociaż z nowego królestwa idą prądy w dół poprzez wszystkie warstwy naszej struktury psychicznej, by ją użyźnić i wprowadzić w służbę nadbudowy i samego Boga. Bóg jest Stwórcą natury i łaski tak, jak człowiek jest ich podmiotem. W człowieku spotykają się ze sobą te dwa światy na to, żeby się stał nadczłowiekiem nie wyzbywając się ani jednego zdrowego czynnika ze swej naturalnej psychicznej struktury.

Warstwa łaski i miłości wlanej w życiu człowieka weszła od czasu św. Pawła jako temat rozmyślań pełnych uniesienia do mistyki chrześcijańskiej. Zazwyczaj nie oddzielano łaski i miłości nadprzyrodzonej od szczytu duszy, od czwartej duchowej warstwy naturalnej struktury w człowieku. Pieśń nieprzerwaną na cześć szczytu duszy rozpoczął św. Augustyn, nazywając go tajnią umysłu — *abditum mentis*. Po św. Augustynie cała mistyka średniowiecza podejmowała ciągle tę samą pieśń, szukając w ludzkiej wyobraźni symbolów, obrazów i nazw na to, żeby chociaż w przybliżeniu wskazać na dostojność tego miejsca w duszy, gdzie mają się ze sobą spotkać Bóg i człowiek. Najwięcej bodaj poezji, najwięcej wyobraźni wniósł w to wszystko Eckhart, kiedy wracał do pojęcia dna duszy — *Seelengrund* i iskierki duszy — *Seelenfünklein*. Szlachetny człowiek — jego zdaniem — dlatego był szlachetnym, ponieważ nosił w sobie rozpaloną iskrę Bożą, *scintilla animae*. Od Eckharta przyjęła te same nazwy jego szkoła; przyjęli je i Tauler i Henryk Suzo, chociaż nie podzielali błędów swego

mistrza. W podobny sposób odzywał się równocześnie Dante, kiedy w „Convivio“ rozwijał pojęcie szlachectwa, dowodząc, że za jego źródło naturalne trzeba uważać jakieś ziarno złożone w duszy. Ziarno szlachectwa było dla niego równoznacznym z ziarnem najwyższego szczęścia. Nazwa wprowadzona przez Dantego utrzymała się poprzez wieki w literaturze włoskiej, zjawi się w „Dworzaninie“ Baltazara Castiglione, przejdzie stamtąd do „Dworzanina“ Górnickiego i znajdzie się wreszcie u Mickiewicza jako Ziarno duszy. Św. Tomasz nazywa stale duchem — *spiritus* lub umysłem — *mens* naszą duszę, o ile nie wyczerpuje się w tym, że informuje nasze ciało, lecz staje się źródłem życia duchowego przez akty rozumu i woli. Mistyka hiszpańska ze św. Janem od Krzyża i św. Teresą na czele będzie powtarzała dawne nazwy, będzie mówiła o *fondo,* o dnie duszy, o zamku duszy, stwarzając przez to nową tradycję dla tych mistyków, którzy więcej opisywali swe konkretne przeżycia mistyczne, aniżeli przeprowadzali nad nimi spekulację metafizyczną. Zapytać się, skąd płynęły wszystkie uniesienia średniowiecznych mistyków dla szczytu duszy, *apex animae,* jak się wyraża św. Bonawentura, a będziemy musieli sobie odpowiedzieć, że cenili wprawdzie wysoko ludzkiego ducha w sobie, ale jeszcze wyżej go podnosili ze względu na to, że na nim jako na podstawie budował się nowy świat łaski i miłości wlanej, gdyż w tym świecie dokonywały się jak gdyby narodziny Boga, jeżeli chcemy użyć wyrażenia Eckharta. Gdzie pojawia się łaska i wlana z nią miłość, tam zjawia się Bóg, jednocząc się z człowiekiem tak ściśle, że nawet mistycy nie znajdują na to wyrażenia, a tylko padają przed tą tajemnicą na kolana, szeptając w uniesieniu rozmaite symbole, które mają wskazać na fakt tajemniczego spotkania człowieka z Bogiem. Z góry, od Boga spływa wraz z łaską nowa miłość, *caritas,* gdyż Bóg przez nią schodzi do człowieka, by spełniły się nieugaszone ludzkie tęsknoty. Strumień nowej miłości płynie z góry nie tylko dla zjednoczenia człowieka z Bogiem, lecz także na to, żeby sam człowiek się przebóstwił przez rodzaj transfiguracji pod wpływem łaski i wlanej miłości. Co w nim było dobrym

i duchowym z natury, to z natury dalej pozostaje dobrym i duchowym, ale się użyźnia i przez kontakt z nadnaturą jeszcze raz uszlachetnia. Powtarzają tomiści, że funkcje zależą od istoty czynnika działającego — *operari sequitur esse.* Wobec transfiguracji ludzkiego ducha przez łaskę i wlaną miłość staje się człowiek zdolnym do spełnienia przykazania Chrystusowego, tego, które każe duszę dać dla Boga lub dla bliźniego w jednym męczeńskim czynie, albo cząstkami na codzień.

Dopiero biologia życia nadprzyrodzonego z łaską i miłością wlaną na czele umożliwia teologowi i nieteologowi chrześcijańskiemu pogląd na istotę nowego przykazania miłości dowodząc, że można je spełniać tylko poprzez warstwę nadprzyrodzoną naszej wewnętrznej struktury, poprzez łaskę i wlaną cnotę. Kiedy człowiek wydaje nakaz, nie może dać siły do jej spełnienia; kiedy Chrystus ogłasza nowe przykazanie, daje zarazem siłę do jego spełnienia.

Błędnie postąpiłby teolog czy wychowawca chrześcijański, gdyby pozostawał jedynie w sferze łaski i miłości wlanej tak, jakoby i łaska i wlana miłość istniały w sobie, a nie opierały się na podbudowie naturalnej w człowieku. Podbudowa duchowa ma swoją autonomię, swoją biologię, którą trzeba poznać na to, ażeby nie zamknąć się w jednostronnym supernaturalizmie. Nikt głębiej i wszechstronniej nie pisał o łasce i wlanej miłości w wiekach średnich, niż św. Tomasz, ale też nikt szerzej od niego nie otwarł ramion na przyjęcie tego, co starożytna Hellada wypowiedziała o strukturze ludzkiego ducha, na to, by wezwać człowieka do budowania w sobie moralnego charakteru jako żywego zespołu sprawności. Nigdy nie można zapomnieć o tym, że substancją, bytem w sobie jest człowiek z natury, a nie z łaski, że z natury zatem wychodzi cała podbudowa nadczłowieczeństwa. Nie będzie nigdy nadczłowiekiem, synem łaski i synem Bożym, kto przez pierwszeństwo natury nie umie być człowiekiem i synem ludzkim. Toteż nauka o łasce i cnotach wlanych buduje na ludzkiej substancji jako na swoim podłożu.

Nowoczesna pedagogika i charakterologia wróciła na okól-

nej drodze do tych samych zagadnień, które kiedyś rozwijał Arystoteles w swej „Etyce Nikomachejskiej", rozbudowując olbrzymi system naturalny sprawności moralnych.

Mówiliśmy dotąd o pierwszym typie czy o pierwszej postaci miłości, zwanej *agape* lub *caritas*. Kto ją chce poznać, musi sięgnąć do źródeł objawionych, do mowy pożegnalnej Chrystusa w Wieczerniku, do listów św. Jana i św. Pawła. Agape idzie z góry od Boga, by się bogatym strumieniem rozlać w poszczególnych duszach. Dwie inne miłości *Eros* i *Philia* — przyjaźń — idą z dołu w górę, rodząc się z naturalnych źródeł.

Znamy wszyscy Erosa z pism Platona, z jego „Faidrosa", a jeszcze więcej z „Biesiady". Nie interesuje nas, co powiedzieli o Erosie młodzi przyjaciele Sokratesa, gdyż nawet w drugiej części Dialogu sam Sokrates zrazu w sposób niepewny podchodzi do zagadnienia. Dowiedzieliśmy się już, czym Eros jest w swych początkach; dowiedzieliśmy się, że zrodził się z ojca Porosa, bogatego Chytrka i z matki Biedy. Od ojca otrzymał w spadku nienasycony pęd do mądrości i piękna, od matki wewnętrzne poczucie swego niedostatku. Nie jest Eros sam z siebie ani mądrym, ani głupim, ani pięknym, ani brzydkim. Nie jest nieśmiertelnym, ale ma w sobie wrodzony pęd do piękna i mądrości, który mu ani na chwilę nie daje spokoju, dopóki przez własną swą twórczość nie osiągnie nieśmiertelności. Zdobywa się nieśmiertelność, wydając albo potomstwo, albo wytwory własnego ducha.

O nieśmiertelność przez twórczość duchową chodzi przede wszystkim w Diotymie, kiedy przez usta Sokratesa rozpoczyna swój śpiew na cześć Erosa. Droga jego rozwoju idzie raz wszerz, raz pionowo w górę: idzie najpierw wszerz, bo Eros rodzi się zrazu na widok jednego pięknego nawet ciała. Jest jeszcze ciasnym, płytkim i zakutym w żywioły i dlatego szaleje, dopóki pójdzie wszerz, dopóki nie rozpozna, że piękno znajduje się we wszystkich wokoło ciałach. Od ciał podnosi się Eros pionowo w górę, trafiając do piękna duszy, ale tylko na to, aby jeszcze raz pójść wszerz i poznać, że piękno mieści się we wszystkich wokoło duszach, byleby tylko bystre mieć oko. Jeszcze raz wzbije się Eros pionowo w górę, wzbije się do tego,

co sam w duszach ludzkich stworzył i z nich wydobył, wzbije się do wytworów kulturalnych, by zakończyć swój pochód w górę wizją samego Piękna i Dobra. Może się Eros zatrzymać w połowie swej drogi, może się zatrzymać na jakimkolwiek niższym szczeblu, nie widząc, że ponad nim czeka go to, do czego z istoty swej dąży.

Ktoby chciał monistycznie interpretować platońskiego Erosa, postąpiłby jak Freud, zostałby na najniższym szczeblu dowodząc, że tam u góry wszystko się buduje z tego, co jest u dołu. Kto będzie interpretował platońskiego Erosa rozumiejąc, że człowiek jest jednością w wielości, jest *unitas multiplex*, ten wskaże, że Eros rozbudza się nie tylko u dołu, lecz także u góry, tam, gdzie zjawiają się wyższe uczucia i funkcje ducha. Pod wpływem Erosa nie tylko budzi się dół, ale zapala się szczyt duszy, by rozpocząć twórczość w pięknie żywiołu.

Przerobił platońską myśl o Erosie na swój sposób Arystoteles, łącząc ją w swym systemie metafizycznym z pojęciem przerabiającej wszystko formy. Forma odzywa się we wszechrzeczach, prowadząc każdą z nich do jej wewnętrznego celu, do właściwych jej funkcji, do rozwoju. Łatwiej to dostrzec tam, gdzie rozbudziła się już świadomość i zjawiło się poznanie, gdzie istnieje martwy byt nieorganiczny. Ale i w obrębie bytu nieorganicznego dostrzega Arystoteles jakiś niepokój, który się tłumaczy przez powszechne, jakościowe prawo grawitacji. Wniósł Arystoteles w swej Kosmologii pojęcie właściwego dla każdego bytu materialnego miejsca. Właściwe swe miejsce ma woda nad ziemią, powietrze nad wodą, ogień ponad wodą i ponad wszystkim. Skoro tylko którykolwiek z żywiołów znajdzie się poza właściwym sobie miejscem, przejawia jakiś niepokój, który znika dopiero w chwili, kiedy się znajdzie tam, gdzie jest właściwe jego miejsce.

Odrodziła się myśl Arystotelesa w duszy św. Augustyna, kiedy w „Wyznaniach“ swoich gdzieś na końcu nazwał miłość swoją ciężarem, — *amor meus pondus meum* — a na początku wypowiedział niezapomniane nigdy zdanie o ludzkim sercu, które zawsze będzie niespokojne, dopóki nie spocznie w Bogu, jako właściwym sobie miejscu.

Eros platoński znalazł swą drogę w górę także w myśli Augustyńskiej, a tylko spotkał się z daleko większą, spotęgowaną miłością w ludzkiej duszy.

Po komentarz do zrozumienia drogi platońskiego Erosa możemy pójść: 1) do metafizyki, 2) do psychologii młodzieży, 3) do wytworów literackich i ogólnokulturalnych, 4) do myśli tomistycznej.

Możemy po komentarz pójść najpierw do metafizyki bytu. Przynajmniej perypatetyczna metafizyka będzie ciągle powtarzała, że byt bytowi nie równy, skoro jeden istnieje w taki, a inny w różny całkiem sposób. Inaczej istnieje Absolut, inaczej istnieją Stworzenia; wśród stworzeń inaczej istnieją substancje, inaczej przypadłości. Jeżeli zaś jest prawdą, że we wszelkiej rzeczywistości zawiera się dobro i piękno, to musimy stąd wyprowadzić wniosek, że tyle jest zasadniczych rodzajów piękna i dobra, ile jest rodzajów bytu. Rozpocznijmy od dołu, od bytu i piękna najbardziej zależnego i znikomego, a otworzy nam się droga w górę do Bytu absolutnego i do bezwzględnego piękna, jeżeli tylko w naszej duszy odezwie się Eros filozoficzny.

Daleko więcej życia i poezji znajdziemy w komentarzu, którego nam dostarcza psychologia młodzieży. Chodzi tu o tę psychologię, która w ostatnich latach sięgnęła do dzienników spisanych przez młodzież w decydujących latach jej rozwoju (St. Szuman, Ch. Bühler). Na podstawie dzienniczków i rozległej ankiety zdołano spojrzeć głębiej w to, jak rodzi się Eros w duszy ludzkiej w pewnych okresach jej rozwoju. Jednym z wyników tej psychologii jest fakt, że eros budzi się wcześniej aniżeli *sexus*, że pierwsza miłość jest tylko cząstką wielkiego procesu wewnętrznej przebudowy młodej psychiki. Zaczyna wszystko od rozpoznawania własnego swego „ja", ale od własnego „ja" przechodzi się do całego wokoło świata. Zwraca się dojrzewająca dusza do przeszłości i przyszłości. Zwraca się do przeszłości, żeby się przeciwstawić własnemu dotychczasowemu realizmowi, który nie przekraczał granic naiwności. Zwraca się do przyszłości, by ją wypełnić stworzonymi przez siebie ideałami. Twórczość poczyna się z nowych, nieznanych

impulsów, ale z impulsów przechodzi się do tęsknot, z tęsknot do marzeń, a w marzeniach i z marzeń buduje się nowy i piękniejszy świat, aniżeli ten, który daje rzeczywistość i który zostawiło w spadku starsze pokolenie. Buduje się lepszy, wyśniony przez siebie świat idealizując wszystko, czego tylko mogą się dotknąć rozbudzone myśli, a jeszcze więcej marzenia, dopóki nie nastąpi zwrot przez kontakt z twardą, mało ustępliwą rzeczywistością, gdyż wówczas przechodzi się na drogę przebudowy tego, co istnieje, tak daleko, jak daleko sięgają granice możliwości.

W obrębie nowopowstającego świata ideałów rodzi się także Eros jako pierwsza miłość.

Wyliczmy tu zwięźle i sucho jej cechy: 1) pierwsza miłość wybucha nagle i od pierwszego spojrzenia, jakby od ukłucia pszczoły, o której mówi Ortega y Gasset, 2) miłość zapowiada, że zaprzyjaźnione ze sobą dusze znajdą jedna w drugiej bezpieczną podporę i pomoc, 3) zbudzony eros idealizuje i tego, który kocha, i tego, którego się kocha, 4) w tej miłości usiłuje się trzymać jak najbliżej duszy, by pozostać jak najdalej od zmysłów, 5) raz zbudzona miłość uważa się za jedyną, dozgonnie wierną i wieczną.

Ze wszystkich cech najbardziej charakterystyczną jest trzecia, łącząc się z ogólną dążnością młodej duszy do spoglądania na cały świat w blaskach własnego ideału.

Bardzo znamienną jest także cecha druga, gdyż wskazuje ona, jak z czystego erosu przechodzi się do przyjaźni, która pragnie żyć już nie dla siebie, lecz dla kogo innego. Ma zrazu platoński Eros ręce zwrócone ku sobie, lecz na widok szerszych kręgów bytu podnoszą się w górę jego ramiona i dłonie, wskazując na Piękno i Dobro, jako na gwiazdy najjaśniejsze na firmamencie ludzkiego życia. Toteż nic dziwnego, że u szczytu swej drogi skręca Eros tam, gdzie zjawia się już druga postać miłości zwana przyjaźnią — *philia*.

Komentarza do zrozumienia Erosa Platońskiego dostarcza nam literatura piękna. Kto ma czas, może wkroczyć w to niezgłębione morze; kto go nie ma, ten niech pod tym kątem widzenia przeczyta najpierw Dantego „Vita nuova“, „Convivio“

i „Boską Komedię“, a potem niech sięgnie do twórczości Mickiewicza z pierwszego jego okresu; tam spotka się z „Odą do młodości“, gdzie światoburczość zjawia się tylko na to, by mogły się stać ciałem wyśnione w duszy młodzieńczej ideały, spotka się z „Balladami“ i „Dziadami“, gdzie przemówi pierwsza jego miłość.

Niemal we wszelkiej dziedzinie zagadnień rozpoczyna się komentarz tomistyczny zazwyczaj od tego, że rozróżnia pojęcia i grupuje przedmioty. Odróżni każdy tomista skrupulatnie trzy postacie, trzy typy miłości, określając osobno erosa, osobno przyjaźń, osobno miłość wlaną czyli *caritas*. Różni się eros, *amor concupiscentiae,* od każdej innej miłości przez to, że chociaż podąża z dołu w górę i coraz wyżej, ma dłonie ku sobie, zagarniając wszelkie dobro i piękno dla siebie. Zrazu ogranicza św. Tomasz pojęcie erosa do dziedziny zmysłowej, ale w dalszym ciągu pokazuje nam go nie tylko w dziedzinie naturalnej ducha, lecz nawet w nadprzyrodzonej sferze łaski, kiedy się kocha Boga dla własnego szczęścia, a nie dla Niego samego.

Jak wszelka miłość, tak i eros rozpoczyna od poznania, zarówno w dziedzinie zmysłów. jak i w dziedzinie ducha. Poznanie może być zrazu bardzo powierzchowne i niedokładne, może się ograniczać do tego, że jakiś przedmiot czy osoba zwraca na siebie czyjąś uwagę. To pewna, że nie każdy zwrot uwagi na przedmiot budzi w duszy miłość i to nie ulega wątpliwości, że nie ma miłości bez jakiegoś zajęcia uwagi przez ukochany przedmiot. Uwagę może zająć albo sam przedmiot, albo też to, co się z nim bezpośrednio lub pośrednio łączy. Może obudzić uwagę albo osoba ludzka, albo to, co jest w jej posiadaniu bez względu na to, czy to będą bogactwa, ubiory, rozgłos, czy takie lub inne pochodzenie.

Nie rozwinie się daleko miłość, jeżeli nawet uwaga zatrzyma się na tym, co dana osoba posiada, nie posuwając się do tego, czym dana osoba jest. Jeżeli świat ludzki pełen jest miłości, to nie dlatego, że ludzie coś posiadają, lecz dlatego, że czymś są.

Zdawać by się mogło w dalszym ciągu, że dlatego świat ludzki pełen jest miłości, że pełno w nim także jest geniuszów, wielkich talentów, zdobywców itp. Powiedziano, że kobieta nie

szuka zazwyczaj swą miłością ani geniusza, ani wielkiego talentu, lecz trafia z reguły do przeciętności, bo jej nie chodzi w tym wypadku o podziw dla wielkości, lecz o ratowanie nieświadome życia przez to, że nawiązuje teraźniejszość i przyszłość do przeszłości, by nie rozerwał się prąd ludzkiego życia. Tak powiedziano, ale można powiedzieć jeszcze inaczej, można powiedzieć, że także geniusz nie szuka geniusza swą miłością, lecz trafia także gdzie indziej, trafia tam, gdzie woła życie i jego najgłębsze potrzeby. W każdym razie w świecie ludzi przynajmniej między tym, który kocha, a tym, który jest przedmiotem ukochania musi istnieć jakieś wewnętrzne powinowactwo, jakaś wewnętrzna przynależność — *connaturalitas*, jeżeli miłość nie ma równie szybko zgasnąć, jak się zapaliła. U Platona budzi się eros na widok pięknego ciała. Moment estetyczny występuje także u św. Tomasza jako naczelne źródło pierwszej miłości. Wprawdzie Dobro jest właściwym przedmiotem ukochania, lecz z dobrem najściślej łączy się piękno; w dziejach ludzkiej miłości niejednokrotnie zaczyna się wszystko od tego, że poprzez piękno zwraca jakaś osoba na siebie uwagę. Jeżeli w estetyce tomistycznej wygłasza się zdanie, że pięknym jest to, co się intuicyjnie podoba, — *pulchra sunt, quae visa placent* — to się przez to samo w jakiś sposób oznacza najpierwotniejszą fazę miłości. Zazwyczaj rozpoczyna się wszystko od intuicyjnego doraźnego ujęcia zmysłowego piękna, ale się na tym proces bynajmniej nie kończy, a jeśli się kończy, to tylko dlatego, że się urywa.

Upodobanie — *complacentia* — pobudza do nowego i dalszego poznania, do takiego, które idzie w głąb i wzwyż i chciałoby w duchowej kontemplacji ogarnąć samą istotę danej osoby. W tym stadium przedmiot nie tylko na siebie uwagę zwraca, ale ją do siebie przykuwa. Przykuwa przedmiot do siebie uwagę i miłość przez to, że pomiędzy nim a tym, który go kocha, istnieje ta wewnętrzna przynależność i odpowiedniość, o której mówi Plotyn i św. Tomasz z Akwinu. Dlatego oko nasze dostrzega według Plotyna słońce, a dusza piękno, ponieważ samo oko w sobie jest słoneczne, a dusza zawiera piękno w własnej swej istocie jako czynnik składowy. Przez poznanie zdobywa

się coraz głębiej dany przedmiot, a im głębiej sięga się weń przez poznanie, tym silniej odzywa się eros. Mówi się, że miłość zaślepia, lecz św. Tomasz zauważa, że miłość także otwiera oczy, chcąc coraz głębiej poznać przedmiot ukochany. Zaślepia eros wtedy, kiedy zatrzymuje się na swojej drodze, kiedy nie posuwa się ani wszerz, ani wzwyż. Nie widzi wokoło żadnego piękna w świecie fizycznym prócz tego jednego, które go zaślepiło, nie widzi nad sobą żadnej duszy, nie widzi żadnych jej twórczych popędów i kulturalnych obiektywacji, nie widzi ponad tym wszystkim tego odwiecznego Piękna, które ostatecznie na sobie erosa zatrzymuje, przeobrażając powoli jego istotę tak, iż dłonie podnosi w górę, a tym samym od siebie je odwraca. Zaślepia eros i zaślepiają erosa. Zaślepiają erosa teorie, które znoszą różnice między miłością a miłością, między jedną a drugą warstwą psychiczną, twierdząc, że wszystko tam w dole się rozpoczyna i do dołu się sprowadza. Traci swe oczy i skrzydła eros w teorii Freuda, bo znosi się w niej różnicę między funkcjami zmysłów a funkcjami ducha, sprowadzając wszystko do *libido sexualis*.

Miłość zaślepia i miłość oczy otwiera. Prawdziwie otwierają się oczy dopiero wówczas, kiedy w miłości zapala się wola, gdyż ona skłania wówczas myśl do najwyższego lotu, ona całą swą istotą szuka nieskończoności dobra. Szukając takiej nieskończoności, wnosi wola razem ze swą miłością jakby odblask dobra najwyższego, stwarzając naokoło przedmiotu ukochanego tę jakąś świetlaną aurę, o której mówi Scheler. Spotykając się ze swym przedmiotem ukochania, chciałaby wola, by cała jego istota promieniowała, by wytwarzała koło siebie atmosferę do coraz dalszego rozwoju i do coraz bogatszej twórczości.

Zaznacza św. Tomasz, że w każdej miłości stworzonej jest jakieś podobieństwo do miłości niestworzonej. Stąd też nic dziwnego, że przynajmniej z każdą uświadomioną miłością, zrodzoną z poznania, łączyć się może ekstaza. Odróżnia św. Tomasz ekstazę w górę i ekstazę w dół. Ekstaza w górę zapala wszystkie władze duszy, aż do jej szczytu, a zwłaszcza te, które u szczytu się znajdują, wywołując tak natężone funkcje w dziedzinie twórczości i poznania, do których kiedy indziej człowiek się nie-

podnosi. Coś z tej ekstazy w górę stwierdza się w psychice młodzieży, kiedy wybijają godziny doniosłe dla jej wewnętrznego przeobrażenia. Idealizuje wszystko młodzież i wnosi w tęczowe blaski, ponieważ zapaliła się już w młodej duszy miłość nieskończoności. Chwile duchowego dojrzewania są zarazem chwilami, w których najczęściej życie religijne najsilniejszym potrafi zapłonąć blaskiem pomimo trudności, jakie po raz pierwszy niejednokrotnie się budzą. — Mówi św. Tomasz o drugiej ekstazie, o tej, która idzie w dół, idzie w ciemność, w szaleństwo i anarchię, gasząc wszystkie górne światła. Jeżeli ekstaza w górę rozbudza duszę aż do jej szczytu, to ekstaza w dół od szczytu odrywa, pogrążając nieraz jednostkę w tępej wegetacji. Dante nazywał tego rodzaju erosa *amore torto*, erosem zbłąkanym, takim, który zapomniał o tym, że najgłębsza jego dążność prowadzi w górę, pomimo że dłonie jeszcze ku sobie się zwracają.

W Lyzysie i Fedrosie Platona oraz w „Etyce Nikomachejskiej" Arystotelesa wypowiedziała starożytna Hellada najmędrsze i najpiękniejsze swe uwagi o przyjaźni, *philia*, jako o trzeciej postaci miłości; w drugiej części Sumy Teologicznej św Tomasza wypowiedziała myśl chrześcijańska o przyjaźni to, co w niej dotychczas jest najgłębszym i najbardziej systematycznie ujętym.

Zaborczą jest ze swej istoty chrześcijańska myśl, biorąc zewsząd to, co uznaje za prawdę. Brała kiedyś pełnymi garściami z filozofii starożytnej, bierze dotychczas ze wszystkich kierunków myśli to, co wchodzi w istotę ludzkich zagadnień. Zagadnieniem nad zagadnieniami jest samo ludzkie życie z miłością, jako z najgłębszym jego motorem. Toteż nic dziwnego, że chrześcijańska myśl będzie jeszcze ciągle brała to, co się gdziekolwiek bądź trafnego powie o miłości. Byłoby jednak z tą myślą bardzo źle, gdyby tylko miała żyć dorobkiem obcej pracy, nie dając przede wszystkim ze siebie tego, co istotne. Nie trzeba długo myśleć, żeby odgadnąć to, co myśl chrześcijańska wniosła w dyskusję pojęcia przyjaźni. Własnością myśli chrześcijańskiej jest to, że widzi w religijnej dziedzinie nowe źródła przyjaźni. Źródła przyjaźni chrześcijańskiej znajdują się u góry,

u Boga samego, bo z Boga — jak trafnie dowodzi Scheler — idzie ten strumień miłości, który w ludzkich duszach najpiękniejsze wzbudził uczucia. O tym wszystkim musi na pierwszym miejscu wspomnieć myśliciel chrześcijański, ale nie wolno mu zapomnieć ani o jednej zdobyczy, do której doszedł ludzki umysł własną swą pracą.

Własną swą pracą dochodzi umysł do tego, że istnieje podobieństwo i różnica pomiędzy platońskim Erosem a pomiędzy przyjaźnią. Gdyby nie widziało się w nich podobieństwa, to by trzeba w końcu uznać, że co najmniej albo eros, albo przyjaźń nie jest miłością. Jak w każdej miłości, tak i w przyjaźni muszą wystąpić od razu dwie jej własności. Musi najpierw każdy poznać tego, z którym zawiązuje jakąś przyjaźń, a w następstwie poznania musi się zrodzić od razu na początku choćby najmniejsze upodobanie, *complacentia*. Zarówno poznanie jak i upodobanie w jakiejkolwiek miłości znamy dokładniej i głębiej z rozwiniętych bogatych procesów ludzkiego ducha, aniżeli z momentalnych aktów. Wiemy już dobrze, że kto ukochał, ten najpierw zwrócił uwagę na osobę ukochaną, nie zdając sobie sprawy z tego, co tę uwagę rozbudziło.

Już z tego pierwszego zarodkowego poznania może jak ze źródła wypłynąć choćby kropelka upodobania, *complacentia*. Jeżeli się raz coś upodobało, to uwaga ciągle koło tego krąży, dążąc do tego, żeby poznać lepiej i głębiej. Nigdy przyjaźń nie straciła na sile upodobania przez to, że coraz głębiej wnikała w piękno i dobro ukochanego przedmiotu. Może się rzeczywiście stać tak, że poznanie rychło się urywa, bo się poznało, że dno blisko było powierzchni. W tym wypadku wszystko rychło się skończy. Ale też nie chodzi nam o tego rodzaju wypadki, kiedy tylko władza poznawcza nasyci się tą troską piękna, jakie się znajduje na powierzchni rzeczy. Tomizm będzie dowodził, że prawdziwe narodziny miłości dokonują się dopiero wówczas, kiedy upodobanie, *complacentia*, rozbudzi się w władzy pożądawczej, bo to jest znak, że żądło pszczoły sięgnęło głęboko, bywa, że żądło pszczoły sięga głęboko od razu, od pierwszego spojrzenia, a wtedy dany przedmiot nie tylko uwagę naszą na siebie zwraca, ale ją na sobie więzi i do siebie przy-

kuwa. Z dotkniętej żądłem władzy pożądawczej idzie dążność do coraz głębszego poznania, a z poznania idą coraz nowe imprezy na władzę pożądawczą, potęgując raz zrodzone upodobanie, *complacentia*.

Jeżeli przez poznanie i upodobanie władzy pożądawczej przyjaźń do erosa platońskiego się zbliża, to przez trzecią swą cechę od erosa się oddala. Eros platoński ma bowiem dłonie ku sobie, bo czując wewnętrzny swój niedostatek pragnie ciągle się karmić i rozrastać przez dostrzegane piękno. Przyjaźń ma dłonie od siebie, gdyż cieszy się, że piękno jest tam, gdzie się znajduje, nie myśląc ani na chwilę o tym, żeby samodzierżawnie po nie wyciągnąć dłoń. To prawda, że eros platoński nie ma dłoni zwróconych ku sobie od początku do końca swego wewnętrznego procesu; to prawda, że i on od pewnej chwili zaczyna się wyzwalać od samolubstwa z cieśni biologicznych, służby dla wegetacji, kiedy już spojrzał w górę, gdzie zjawia mu się duch ze swymi najpiękniejszymi wytworami, gdzie zjawia mu się jeszcze coś innego i wyższego, bo samo wieczyste piękno i dobro; wtenczas bowiem podnosi w górę ramiona i dłonie, odchylając je tym samym od siebie. W najwyższym swym locie Eros zazwyczaj przechodzi z samolubstwa na drogę przyjaźni. To wszystko jest prawda, ale i tego nie można zaprzeczyć, że w tym wypadku kończy się czysty Eros, a rozpoczyna się różna od niego — *philia*, przyjaźń. Życzliwość, *benevolentia*, jest cechą zasadniczą przyjaźni, wyodrębniając ją od każdego innego rodzaju miłości.

Jednak bezinteresowna postawa życzliwości nie stanowi jeszcze istoty przyjaźni, a tylko drzwi i okna do przyjaźni otwiera. Godzina przyjaźni wybija wówczas, kiedy odezwie się w duchu to, co w nim najbardziej jest osobistego, własnego, kiedy w nim odezwie się uczucie, które go skłania do obcowania z innym duchem. Komunikacja ducha z duchem stanowi istotę przyjaźni między człowiekiem a człowiekiem. Nigdy przyjaźń nie może być jednostronną, nie może iść z jednego ducha, by w drugim duchu znaleźć zamknięte drzwi i okna. Także drugi duch musi drzwi i okna otworzyć, gdyż inaczej wzajemna komunikacja

staje się niemożliwą. Zrazu komunikacja może się ograniczyć do spokojnego sentymentu, za sentymentem idzie wymiana najgłębszych myśli, poglądów na życie, na świat, wymiana tęsknot i marzeń, ofiara siebie i tego, co się posiada. Istnieje rzeczywiście przyjaźń i przyjaźń, zależnie od tego, jak szeroko otwiera się drzwi i okna swej duszy dla drugiego. W każdym razie przyjaźń z istoty swej daje ze siebie i ze swego nie myśląc o odpłacie, a jednak tracąc swą duszę, zyskuje ją całkowicie, jak mówi Ewangelia. Zyskuje swą duszę, bo jak zwrócone do siebie zwierciadła przesyłają sobie bez końca swe promienie i obrazy, tak zaprzyjaźnione dusze przynajmniej mogą bez końca komunikować sobie nawzajem żywe wewnętrzne swe bogactwa.

Jeżeli się ma oświecone oczy serdeczne św. Pawła, to się zauważy, że przyjaźń nasza sięga bardzo wysoko i bardzo szeroko. Sięga przyjaźń nasza bardzo wysoko; już platoński Eros wzbijał się raz po raz w górę, by zdobyć dla siebie dojrzane tam piękno. Ta tylko była niedola Erosa, że on sam do piękna dążył i tęsknił, a wieczyste Piękno zdawało się ciągle milczeć, nie idąc na jego spotkanie.

Inaczej dzieje się w chrześcijaństwie, gdzie z jednej strony idzie człowiek do Boga ze swym sercem wiecznie niespokojnym, a z drugiej strony Bóg schodzi do człowieka, będąc z istoty swej Miłością, Miłością taką, która wszystko dała i daje. Spotykają się ze sobą dwie miłości: jedna stworzona — z dołu, druga niestworzona — z góry. Z Boga, od góry rozpoczyna się pochód, a nie z dołu, od człowieka. Rozpoczyna się pochód z góry, gdyż Bóg nie tylko światu dał istnienie, ale Syna mu swego dał, a poprzez Syna wlewa w stworzenia duszę, łaskę i miłość, o jakiej przed Ewangelią nigdy nie marzono.

Vis unitiva — siłą jednoczącą, nazwał św. Tomasz miłość, dowodząc, że gdziekolwiek ona się zjawi, tam jeden do drugiego lgnie jak przyjaciel do przyjaciela. Łatwo to powiedzieć, lecz trudno w to się wmyśleć. Trzeba na to mieć nie tylko oświecone oczy serdeczne św. Pawła, lecz także trochę odwagi; trzeba sobie powtarzać za kościelnym hymnem: *quantum potest, tantum aude*. Trzeba mieć trochę odwagi na to, ażeby uznać, że

znika ten jedyny dystans, który nasz umysł uznałby za konieczny, znika dystans pomiędzy stworzeniem a Stwórcą, gdy przez strumień miłości najpierw z góry, a potem z dołu nawiązuje się przyjaźń między Bogiem a człowiekiem.

Sięga nasza przyjaźń także bardzo szeroko.

ROZDZIAŁ VI.

MIŁOŚĆ CHRYSTUSA PRZYCISKA NAS

1. Scena

Dwa razy zapaliły się nad światem łuny, chociaż jeszcze ciągle była zamknięta świątynia Janusa i długo jeszcze miała się utrzymać *Pax Romana*, powszechny pokój, w rzymskim imperium. Raz zapaliły się łuny w r. 64, kiedy w wiecznym mieście widziano, jak z dzielnicy do dzielnicy biegały znane i nieznane postacie z pochodniami w ręku, by wszystko zamienić w popioły. Z czternastu dzielnic zachowały się tylko cztery, wołając razem z rzymskim ludem o zemstę nad winowajcą. Wszystkie niemal palce wskazywały na Nerona, w którym już się rozpętała dzika bestia jego namiętności, która tym więcej czuła w sobie zadowolenia, im więcej było wokoło cierpienia, im więcej było wokoło cierpienia i zgrozy. Także zbrodniarz szukał winowajcy czy kozła ofiarnego. Kozłem ofiarnym mogli zostać Żydzi, którzy z przedmieść poczęli się dostawać do śródmieścia, ze śródmieścia do podwoi cesarskiego pałacu, jednak Żydzi z pałacu ratowali Żydów ze śródmieścia i peryferii stolicy. Uderza to, że „Szatańską Bóżnicą" nazwał św. Jan dwukrotnie pewien odłam Żydów w swej „Apokalipsie", wskazując równocześnie na występne miasto siedmiu wzgórz i na wszetecznicę pijaną krwią męczenników. Uderza i to, że papież Klemens, mówiąc o prześladowaniach chrześcijan, jakie trzydzieści lat później wybuchły, wymienia zawiść, jako ich najgłębsze źródło. Miało się zatem stać coś strasznego, zbudowano więc hipotezę, która krew mrozi w żyłach. Hipoteza mówi o zemście

Żydów na chrześcijanach za to, że za Klaudiusza wypędzono ich z Rzymu kończąc w ten sposób ich spór o Chrystusa. Był już wówczas wyjechał na wschód św. Paweł, ale została na miejscu chrześcijańska gmina, rzesza wielka — *ingens multitudo* — jak powiada Tacitus. Ugodzić w tę znienawidzoną rzeszę ramieniem Cezara, a zatriumfuje stara synagoga nad widmem znienawidzonego Chrystusa.

Bronił się stary Rzym i broniła się stara synagoga przed wnijściem Chrystusa w dzieje świata, nie chcąc dopuścić do tego, by nowe przykazanie stało się źródłem nieznanej dotąd twórczej potęgi.

Drugi raz zapaliły się nad światem łuny w roku 70, kiedy za Tytusa płomienie pożarów ogarnęły dumną ze swego Zakonu Jerozolimę, razem ze świątynią Salomona. Broniła się stara synagoga przed nowym przykazaniem, krzyżując Chrystusa, kamienując św. Szczepana i Jakuba, wlokąc ze świątyni znienawidzonego Pawła. Nie pragniono miłości ukrzyżowanej, lecz żądano zemsty; nie chciano Mesjasza, co mówił o królestwie nie z tego świata, lecz marzono o królu w złocistej koronie na dawnym tronie Dawidowym. Bunt przeciwko Rzymowi był buntem przeciwko własnemu Mesjaszowi, bo chciano króla w koronach, chciano zemsty miasto miłości ukrzyżowanej. Dwie dumne stolice świata, Rzym i Jerozolima, broniły się przed nową erą dziejową, w której miłość i męczeńska krew miały odnowić oblicze ziemi.

Dwa nowe prądy poszły po ludzkości, gdy dogasały zgliszcza w dwóch wielkich stolicach świata. Jeden prąd zjawił się na wschodzie, w Małej Azji, w starej Helladzie i w północnym Egipcie; drugi zrodził się z greckiej myśli, ale greckim nie pozostał.

Pierwszy prąd nazywa się synkretyzmem, drugi nową, rzymską Stoą.

a) Zwycięski oręż Aleksandra Wielkiego nie zdołał stworzyć uniwersalnej monarchii, ale utorował na razie drogę na wschód helleńskiej kulturze doprowadzając do tego, że i Grecja, i Wschód, i Egipt oddychały jedną atmosferą hellenizmu. Zjawiła się fala powrotna, niosąc w zamian za hellenizm obce

bogi. Groźną była mieszanina ras i krwi, jaka się dokonywała na ruinach Małej Azji, ale groźniejszą od niej była mieszanina religii i ich bogów, bo stwarzała zamęt w najwyższej cząstce duszy ludzkiej, w jej rozumie i woli.

Do epikurejczyka Koktosa wypowiedział Plutarch z Cheronei znane powszechnie zdanie: „Podróżując po ziemi, możesz znaleźć miasta bez murów, bez wiedzy, bez władców, bez pałaców i skarbów, bez monety i gimnazjów i teatrów, ale żaden śmiertelnik jeszcze nigdy nie widział i nigdy nie zobaczy miasta bez świątyń i bez modlitwy, bez przysięgi i proroctwa". Cały Wschód zasiany był świątyniami własnych i obcych bogów. Od pierwszego zwłaszcza wieku przed Chrystusem ruszył z miejsca cały ten wschodni świat, a jego ludy mieszały swą krew i swoje bóstwa, stwarzając w Małej Azji i jej sąsiedztwie chaos religijny i fermentację bez przykładu.

Zadaniem naczelnym filozofa jest — według Arystotelesa — porządkowanie wszystkiego, nie wyłączając religijnej anarchii. Geniusz grecki począł więc porządkować zwiększający się coraz więcej zamęt religijny, ale on sam już był osłabł, już był stracił te wielkie twórcze siły, jakie zajaśniały nad całą Helladą za Platona i Arystotelesa. Szukano idei kierowniczych u dawnych mistrzów, u Platona i Stagiryty, u Pitagorasa i postępowego stoika, Poseidoniosa, ale geniusz grecki stracił dawną swą moc, więc też teraz w kontakcie z napływającą zewsząd falą obcej religijności doszedł do mętnego i różnobarwnego w sobie synkretyzmu.

Aleksandria była ogniskiem nowej, hellenistycznej i synkretycznej kultury. Tam świat żydowski zapomniał własnego hebrajskiego języka, bo mówił powszechnie po grecku, więc też tam powstał przekład Septuaginty. Nic też dziwnego, że w Aleksandrii zjawił się Filon, co chciał stworzyć jakąś sumę, jakąś harmonijną syntezę z pism St. Zakonu i z myśli helleńskiej. On monoteizm żydowski ujmował w formę filozoficzną, starając się równocześnie wskazać na metafizyczne źródło zła na podstawie platońskiego dualizmu. On po raz pierwszy złączył z Pismem Świętym pojęcie Logosa, a potem wskazał cały szereg pośrednich duchów między Bogiem a człowiekiem, mię-

dzy duchem a bezkształtną materią. On po raz pierwszy wprowadził myśl żydowską i dekalog w kontakt z etyką stoicką, on po raz pierwszy wśród Żydów głosił myśl o Logosie, jako o prawie przyrody, o *apathei*, o mędrcu i jego wszechświatowym obywatelstwie.

W Aleksandrii pojawił się także po raz pierwszy synkretyzm pitagoreistyczny, gdzie człowiek w poczuciu swej słabości zwraca się do Boga, by w związku z Nim wyzwolić się od zła, które go od wewnątrz udręcza. Powszechną tęsknotę do zbawienia stawiało się zazwyczaj w ramy metafizyki platońskiej, uznając materię jako źródło zła, z którego należy się wyzwolić. Bóg, jako naczelna *Monas*, zawierał w sobie cały świat idei lub dalszych bogów pochodnich.

Z kapłanami wszystkich religii Wschodu, wszelkiego rodzaju magami, spotykał się Apollonios z Tyany, by potem czynem i słowem głosić ideę wyzwolenia, chociaż sam nie mógł sobie dać rady ani ze sobą, ani z politeizmem. Munenios marzył o tym, jakby religie bramanów i Egipcjan, i Żydów przeniknąć myślą filozoficzną i sprowadzić je do jednego łożyska, stwarzając z boga Demiurga i nową trójcę. Plutarch z Cheronei marzył o tym, żeby przez interpretację alegoryczną zjednoczyć cały Olimp i poprzez wielość jego mieszkańców przedostać się do monoteizmu. Kapłani wszystkich religii i przedstawiciele wszelkiego rodzaju synkretyzmu filozoficznego zwracali się myślą i tęsknotą swej duszy do jednego punktu świata, do starożytnej Romy, bo z niej nad światem się panowało. Bogowie i ludzie szli wszystkimi przez Rzymian bitymi gościńcami na *Forum Romanum*, tam, gdzie u złotego trzonu wszystkie jednoczyły się drogi.

Z Iranu szedł Mitras czy Men najpierw do Babilonii, by się tam nazwać Iramasz, a potem szedł dalej i nazwał się w Syrii Baalem, we Frygii i Tracji Attisem albo Labaziosem, w Grecji Heliosem, a w Rzymie Lumusem. Z Wenecji i Syrii poprzez Kartaginę zdążała wraz z Baalem Astarte, głosząc hasło płodności i życia, by w rzeczy samej nieść rozkład i śmierć i zatrucie najmłodszych.

Ruszyli z Frygii i Galacji z krzykliwą muzyką dzwonków,

fletni i bębnów kapłani, niosąc obok dzikiego Attisa za tajemniczą zasłoną posąg bogini Kybele; miała ona oznaczać ideę macierzyństwa i powszechnej wegetacji, a stała się hasłem powszechnej rozpusty i zepsucia. Wśród klekotu i dźwięku cymbałów prowadzono z Egiptu Izydę i Ozyrysa, bo i te bóstwa przynosiły ze sobą nadzieję bujnego życia.

Wreszcie przez Trację i Grecję zdążał z Azji Dionizos — Labazios, by na Forum Romanum spotkać się z całym greckim Olimpem i wszystkimi bóstwami Wschodu.

Pyta się każdy, co wspólnego niosły ze sobą wszystkie wschodnie karawany religijne i odpowiada sobie, że niosły jedno, niosły ideę wegetacji, rozrostu, płodności, ideę ślepego życia bez Logosa, bez Erosa filozoficznego, bez wzlotu w górę, bez ducha. Jedynie Żydzi szli do Rzymu z monoteizmem, z ideą Boga transcendentnego, który jako czysty duch i Stwórca świata jest jedynym Panem ludzi i rzeczy, ale i synagoga straciła swego ducha, kramarząc literą w świątyni i życiu, bo nie umiała złączyć dwóch przykazań, dwóch miłości: Boga i ludzi.

Przez Via Appia ku temu samemu Forum Romanum zdążać będzie najpierw rybak, któremu Chrystus przed laty powiedział: „Tyś jest Piotr-Opoka". On kiedyś Chrystusa się zaparł. ale dzisiaj na rzymskiej opoce zacznie budować Kościół, a po nim budować go będą jego następcy z milionami. Szedł za nim tą samą Via Appia więzień Cezara i więzień Chrystusowy, św. Paweł, szaleniec Boży, szaleniec — bo niósł w swej duszy swą ukrzyżowaną miłość w tym przekonaniu, że od niej rozpocznie się nowa epoka w ludzkich dziejach, że z niej i przez nią odrodzi się oblicze ziemi. Już wszystkie religie Wschodu i stara synagoga otrzymały prawo obywatelstwa rzymskiego. stały się *religio licita*, a tylko religia miłości nowej, ukrzyżowanej, miała się w Rzymie po raz ostatni schronić pod dachem synagogi, by potem przez jej zdradę zapalić się w pochodniach Nerona.

Do Rzymu szła także fala hellenizmu, przynosząc ze sobą razem z innymi kierunkami filozoficznymi poglądy cyników i stoików. Na wszystkich ulicach Rzymu zjawiali się wędrowni nauczyciele mądrości w wyszarzałych płaszczach z laską po-

dróżną w ręku i próżnymi zazwyczaj plecakami, rozwijając swe poglądy w wykształconych już wówczas diatrybach. Stoa przynosiła ze sobą pewne myśli, które odpowiadały starej, twardej jeszcze rzymskiej *virtus*, chociaż w swym światopoglądzie walczyła ustawicznie z bezdennym pesymizmem tak, że Tertulian w imieniu chrześcijaństwa powie, że stoicyzm, a zwłaszcza Seneka, bardzo często myśli jak chrześcijanin, *saepe noster*.

Pierwotna Stoa przynosiła w swym światopoglądzie zarodki głębokiego pesymizmu, głosząc powrotność cyklów w rozwoju wszechświata i ludzkiej cywilizacji. W pewien określony czas wyczerpywać się miała dynamika świata i siła twórcza cywilizacji, by się zapaść z konieczności z powrotem w ogniste *pneuma* i znowu się z niego wynurzyć i rozpocząć cykl dalszy, który prócz zmiany w czasie nic nowego ze sobą nie przynosił, powtarzając we wszystkich szczegółach cykl poprzedni. Wszechświat i cywilizacja ludzka kręciły się jak potworny kierat koło niewidzialnej osi, zakreślając ciągle takie same bezsensowne cykle. Celowym w tym wszystkim było tylko prawo, według którego wszystko się toczyło, celowym był Logos, który tkwił we wszechświecie, w cyklach cywilizacyjnych i losach jednostki. Złoty wiek Hezjoda należał już do przeszłości, a tylko trud i degeneracja czekały człowieka na przyszłość. Pesymizm Nietzschego świadomie czy nieświadomie nawiązał do stoickich źródeł.

Jeżeli myśl chrześcijańska zwracała się z sympatią do pierwotnej szkoły stoickiej, to działo się to dlatego, że znajdowała tam ideę Logosa, od którego szły w materię jako odbłyski, jako zarodki form, jako *Logoi spermatikoi*. Rzymianin i chrześcijanin zwracał się do filozofii stoickiej z sympatią, bo w niej zrodziła się idea mędrca, obywatela wszechświata i szlachetnego człowieczeństwa. Jednak na wzory stoickie padały grube cienie, bo chociaż z jednej strony wołano tam, że nie ma różnicy między Grekiem a barbarzyńcą, między wolnym a niewolnikiem, chociaż między obowiązkami wyliczano miłość dla wszystkich ze względu na ich człowieczeństwo, to jednak równocześnie oświadczano się za bezwzględnym komunizmem, tak iż zniknąć miały rodziny i małżeństwa, troska o dzieci i własność pry-

watną. Toteż od chwili ściślejszych związków pomiędzy zdyscyplinowanym w potężne imperium Rzymem a starą Stoą zwyciężyć musiał rozum rzymski i doświadczenie państwowe, a przebudować się musiała stoicka utopia, rezygnując ze wszystkich swych komunizmów.

Zniknąć musiała w znacznej mierze *apatheia* starego Zenona, ustępując miejsca umiarowi cnoty w ujęciu perypatetycznym. Znikła też obojętność i rezygnacja z udziału w życiu politycznym, bo państwem i polityką żył każdy obywatel rzymski, marząc o sławie i osobistym znaczeniu. Scipio Młodszy otworzył rychło w swym domu koło zwolenników myśli stoickiej. Zaprzyjaźnił się z przedstawicielami średniej Stoy, narzucając im przyjęcie w ich pogląd rzymskich ideałów. Utrzymała się wśród stoików pewna religijność, utrzymała się wiara w bóstwo, w Opatrzność, utrzymała się tu i ówdzie wiara w nieśmiertelność duszy, w wewnętrzne *daimonion* (Posseidonios), ale to wszystko tonęło w moniźmie dynamicznym, w zmiennym tworzywie materialnym wiecznego *Pneuma*, że nigdy nie wiadomo, czy ktoś ze stoików, mówiąc o Bogu, ma na myśli coś transcendentnego w stosunku do natury, czy naturę samą i tkwiący w niej Logos, czy rozum, od którego w jakiś sposób pochodzi ludzkie *daimonion*. Co w Rzymie wśród starych rodów pozostało jeszcze zdrowym, przyznawało się z dumą do dumnego z siebie stoicyzmu; co w Rzymie już od dawna zaczęło się psuć od wewnątrz, to sięgało do przyniesionych ze Wschodu bogów wegetacji. Kiedy wędrujący mędrcy w wyszarzałych płaszczach filozofów napełniali wrzawą ulice Rzymu swą diatrybą, szedł przez Via Appia przybyły ze Wschodu z okowami na ramionach jako więzień Cezara i więzień Chrystusa, przygarbiony wiekiem i pracą Apostoł narodów, by jak stoicy, głosić powszechną miłość, ale inną, niżeli oni, nową, kapłańską, tę, która przychodziła z góry i obiecywała, że wyzwoli każdą rzymską duszę z cieśnin wegetacji, jeżeli tylko wnijdzie na drogę ofiary. Z takiej miłości miało się odrodzić także oblicze rzymskiego imperium.

Do synagogi, do Grecji i Rzymu mieli ponieść nową miłość i jako przykazanie, i jako siłę z góry, przede wszystkim trzej

wielcy Apostołowie: św. Piotr, Jan i Paweł. Dla wszystkich trzech z ofiarnej arcykapłańskiej miłości Chrystusa na krzyżu miała się zapalić dla ludzi miłość podobna, nowa, ta, co odradza całe światy z grzechu, choroby i starości. Każdy z nich zakładał coraz nowe gminy chrześcijańskie jako komórki życia dotąd nieznanego, pisał do nich listy i tracił swą duszę zrazu kropla po kropli, aż wreszcie odda ją całopalnie w śmierci męczeńskiej. Wszyscy trzej świadczyli temu, co widzieli, co słyszeli, co otrzymali, czego dotykały ich ręce. Świadczyli życiem i śmiercią, słowem i czynem, Ewangelią i listami. Wszyscy trzej zostawili dla potomnych własną dobrą nowinę, własną Ewangelię, by na swój sposób opowiedzieć o wysokiej i głębokiej miłości Chrystusa w Jego ofierze krzyżowej. Święty Jan sam swą Ewangelię napisał, św. Piotr podał ją przez św. Markąֺ, wreszcie św. Paweł swoją przez św. Łukasza. Wielcy są wszyscy trzej, ale wielkość ich idzie z Chrystusa, gdyż żaden z nich nie niesie dobrej nowiny o sobie samym, lecz o Nim, o Ukrzyżowanym z miłości. Byli gorącymi pochodniami, ale od Chrystusa pochodziła ta miłość, którą pochodnie paliły; w niej ciągle odnawiał się świat i tylko w niej ciągle odnawiać się będzie.

Najpóźniej z nich wszystkich otrzymał swą misję apostolską od Chrystusa ten, który miał dla Niego zdobyć największe tereny. By opowiedzieć, jak w nim płonęła miłość ukrzyżowana, jak z niego szła na jego pola misyjne, weźmiemy w rękę dwa tylko źródła: własne jego listy i Dzieje Apostolskie, odsyłając po całą resztę do dwóch żywotów. Jeden napisany przez Prat'a przeszedł poprzez wszystkie kraje katolickie, a drugi wydany przez Holzner'a (1939 r.) pójdzie niezawodnie tymi samymi drogami.

2. Tragedia

Na wielki, górzysty krajobraz należy spojrzeć z najwyższego szczytu, bo tylko w ten sposób wzrok ogarnia całość, ogarnia każdą górę i dolinę. Także na życie wielkich ludzi najlepiej spojrzeć ze szczytu, z kulminacyjnego punktu ich działalności, bo i tu tylko w ten sposób ogarnie się całość i oceni trafnie każde zdarzenie. Nie chodzi nam wtedy o wydobycie

na jaw jakiegoś typu czy schematu tak, jak to wymaga postulat linii biologicznej i ogólnego rozwoju duchowego; nie, w tym wypadku chodzi o zdarzenia, o te konkretne fakty, w których wyraża się cała dusza człowieka, cały jego geniusz. Kiedy się ma mówić nie o zwykłym człowieku, lecz o świętym, o Apostole, o wybrańcu bożym, który dla idei nowej miłości miał podbić olbrzymie rzymskie imperium, nie można postąpić inaczej, trzeba nań spojrzeć ze szczytu, by zrozumieć całość jego życia w wewnętrznym związku natury i łaski i charyzmatów.

Szczytowym punktem w życiu św. Pawła była jego tragedia, która się rozegrała między rokiem 58 a 60, między ostatnią jego podróżą do Jerozolimy, a pierwszą podróżą do rzymskiego więzienia. Z tego szczytu oceni się trafnie i to, co było przedtem, i to, co było potem; dostrzeże się wszystkie punkty zwrotne przed tragedią i po tragedii, zrozumie się, jakie znaczenie posiadały w życiu Apostoła i śmierć św. Szczepana (33—34) i jego własne nawrócenie na drodze do Damaszku (34 r.) i trzy jego podróże misyjne (43—48, 49—52, 53—58); zrozumie się, czym po tragedii były dla Apostoła i pierwsze jego więzienie w Rzymie i jego podróż na Wschód (63—66) i wreszcie więzienie drugie razem ze śmiercią pod toporem kata (67)

Tragedia Pawłowa dzieli się na kilka aktów. Pierwszy rozgrywa się w Jerozolimie, drugi w Cezarei za Feliksa, trzeci w Cezarei za Festusa.

Z pierwszego aktu wyróżnić należy kilka scen i zdarzeń. Bolesną od razu jest scena spotkania się z gminą chrześcijańską w Jerozolimie, ze św. Jakubem na czele, bo zaledwie wysłuchano referatu św. Pawła o jego pracy wśród pogan, przypomniano mu, że i w Jerozolimie i w całej ziemi żydowskiej tysiące uwierzyły w Chrystusa, trzymając się jednak wiernie Starego Zakonu, podczas, gdy o nim chodzą wieści, jakoby od Zakonu się odrywał i przeciwko niemu się zwracał. Polecono mu zatem, żeby razem z czterema Nazarejczykami poddał się oczyszczeniu w przedsionku świątyni. Posłuchał św. Paweł, ale też odtąd zaczęła się pogłębiać jego tragedia, gdyż w przedsionku zobaczyli go przybyli z Małej Azji Żydzi, którzy od dawna poprzysięgli mu zemstę na zawsze.

Od początku tragedia była bolesna, bo przyjechał do swej braci z pozdrowieniem i jałmużną, zebraną w gminach przez siebie założonych, a teraz z woli braci swoich znalazł się na drodze, która prowadziła wprost przed sądy rady żydowskiej i do więzienia.

Druga scena pierwszego aktu rozegrała się w chwili, kiedy tłum żydowski wywlókł św. Pawła ze świątyni, zarzucając mu jej profanację. Zaledwie go rzymska straż zdołała wyrwać z rąk roznamiętnionego tłumu, a on już spełniał wobec niego powierzone sobie posłannictwo, świadcząc o tym, co widział i słyszał, bo widział i słyszał Zmartwychwstanie Chrystusa.

Trzecia scena rozegra się przed radą żydowską, gdzie ściana pobielona, arcykapłan Ananiasz, kazał spoliczkować św. Pawła. Znowu św. Paweł wraca do swego świadectwa, znowu wobec faryzeuszów i saduceuszów wyznaje swą wiarę w powszechne zmartwychwstanie i w zmartwychwstałego Chrystusa. Odpowiedzią na świadectwo były protesty i postukiwania, był wielki tumult, z którego jeszcze raz wyrwała go straż rzymska.

Czwarta scena przynosi św. Pawłowi wielką pociechę, gdyż w więzieniu w Arx Antonia zjawia mu się po raz wtóry Chrystus, krzepiąc go na duchu i otwierając przed nim nową perspektywę świadczenia w Rzymie o tym, co widział i słyszał.

Drugi akt tragedii Pawłowej rozegrał się w Cezarei za namiestnika Feliksa. Scena pierwsza odbywa się w pretorium Heroda. Zanim wprowadzono św. Pawła na rozprawę, mógł w ciszy swego więzienia rozmyślać o krwawych dziejach królewskiego pałacu. Wszystkie ściany zdawały się mówić o intrygach i popełnionych zbrodniach, ale zbrodnię zarzuci się jutro także jemu na rozprawie, domagając się jego głowy od namiestnika. Istotnie głowy św. Pawła domagał się nazajutrz oskarżyciel, zarzucając mu, że zgrzeszył przeciwko Zakonowi, zbeszcześcił świątynię i przekroczył prawo rzymskie, bo szerzył nową sektę Nazarejczyków, wbrew temu, co mówiła wola państwa o *religio illicita*. Na akt oskarżenia odpowiedział św. Paweł dowodząc, że pozostał i pozostaje jeszcze ciągle w żywym związku z synagogą, więc nie mógł wystąpić przeciw prawu rzymskiemu o religii niedozwolonej. Nie sprofanował też świą-

tyni, skoro nikogo z pogan do niej nie wprowadził, a sam był oczyszczony. Nie zgrzeszył przeciwko Zakonowi, bo wniknął w najgłębszy jego sens, wniknął w myśl proroków o Mesjaszu i jak prorocy ją interpretował dowodząc, że tylko zmartwychwstały Chrystus jest oczekiwanym Zbawcą. Dwukrotnie zaznacza w swej obronie, że w Jerozolimie wszczęto przeciw niemu rozruchy z dołu i prześladowanie z góry tylko dlatego, że wierzył w zmartwychwstanie i w Zmartwychwstałego. Zderzyły się ze sobą dwie tezy: jedna starej synagogi, zwrócona całkowicie do przeszłości i litery, druga św. Pawła, skierowana do przyszłości i ducha. Ciasny umysł Feliksa nie potrafił ogarnąć całej doniosłości zderzenia się tych dwu tez, poszedł zatem drogą wszystkich słabych umysłów i charakterów, odraczając wyrok na czas dalszy.

Druga scena była dla św. Pawła chyba boleśniejsza, aniżeli pierwsza, gdyż tam starł się na sądzie ze starą synagogą w obronie Zmartwychwstałego, jako świadek i Apostoł, a tutaj znalazł się nie na sali sądowej, lecz w jakiejś królewskiej komnacie, gdzie Feliks ze swą żoną Druzyllą, słynną pięknością z rodziny Herodowej, pytał z ciekawością, jak się pyta maga czy cudotwórcę. Dla miłości Chrystusa umiał jednak św. Paweł stać się wszystkim dla wszystkich, by ich dla Chrystusa pozyskać. Także i w tej chwili wyczarował w ognistej swej mowie postać Chrystusa wobec zdziwionych gospodarzy, zaznaczając, że sprawy religijne mają większą wagę niż wszystko inne i kończą się odpowiedzialnością ostatecznie przed własnym sumieniem i przed wcielonym, zmartwychwstałym Logosem jako sędzią. Z salonu namiestnika przeszedł św. Paweł z powrotem do więzienia.

Było więcej scen w tym akcie, bo Feliks raz po raz wzywał do siebie więźnia na rozmowy, spodziewając się, że nareszcie wydobędzie od niego jakiś okup, ale św. Łukasz nie odmalował żadnych z tych scen, bo widocznie sam św. Paweł uważał wszystkie te rozmowy za jałowe. Ważniejszym było to, co się działo przez dwa lata więzienia poza kulisami, co nie wychodziło obecnie na scenę, a jednak miało wydać swój owoc na przyszłość.

Dopiero po dwóch latach więzienia rozpoczął się trzeci akt tragedii Pawłowej. Chociaż już tyle czasu upłynęło, nie wygasła jeszcze nienawiść Żydów jerozolimskich do więźnia; wołali o sąd u nowego namiestnika Portiusa Festusa, a równocześnie knuli spisek, zamawiali nożowników, ażeby zabić Apostoła.

Nie udało się zabójstwo, więc wymogli nową rozprawę z publicznym oskarżeniem.

Pierwsza scena trzeciego aktu rozgrywa się znowu w pretorium Heroda pod przewodnictwem namiestnika. Przybyli z Jerozolimy wyżsi kapłani, ponowili wszystkie zarzuty sprzed dwu lat, dodając do nich nową nienawiść. W odpowiedzi na zarzuty oświadczył oskarżony stanowczo, że nie zawinił ani przeciwko Zakonowi, ani przeciw świątyni, ani przeciw Cezarowi. Gdyby jakąkolwiek był zaciągnął winę, nie broniłby się ani na chwilę przed karą śmierci, ale w istocie nie zawinił i dlatego apeluje do Cezara. Zaapelował św. Paweł do Cezara, bo brzmiały mu jeszcze w uszach słowa, jakie Chrystus dwa lata temu wypowiedział do niego nocą w Arx Antonia: „Bądź stały, albowiem jakoś o mnie świadczył w Jeruzalem, tak ci i w Rzymie trzeba świadczyć“ (Dz. Ap. R. XXIII, 11).

W drugiej scenie zjawiają się przed nami dwa obrazy, gdyż raz namiestnik Festus rozwija wobec króla Heroda Agryppy tragedię Pawłową, wskazując jako na jej źródło na to, że „głosił Jezusa, który zmarł a jednak znowu żyje“. Drugi obraz zbudował nam św. Łukasz bardzo bogato, przedstawiając, jak św. Paweł na zaproszenie Festusa staje wobec licznie zebranego dworu z królem Agryppą na czele, staje w kajdanach i jako całą swą apologię przedstawia swe powołanie w Damaszku do głoszenia całemu światu tego, co widział i słyszał od Zmartwychwstałego, by spełniły się wszystkie proroctwa, a przede wszystkim, by zbawiały się dusze we wszelkich narodach i we wszelkich ziemiach.

Cały trzeci akt skończył się tak, jak skończyć się musiał... Zaapelował św. Paweł do Cezara, więc go do Cezara odesłano: odesłano go do Rzymu, bo na polecenie Chrystusa, który mu

się zjawił dwa lata temu w Arx Antonia, miał tam znowu świadczyć o tym, co widział i słyszał.

3. Za kulisami więzienia

Poza tragedią w Jerozolimie i Cezarei, przedstawioną przez św. Łukasza, działo się przez dwa lata coś za kulisami. Wielki umysł nie zasypia wówczas, gdy więzienie nie pozwala na żadną publiczną działalność. Kiedy Sokrates czekał w więzieniu na powrót statku z Delfi, by wypić cykutę, rodziły się w jego duszy najpiękniejsze myśli, a jeżeli wierzyć Platonowi, to rozmowa o nieśmiertelności duszy w Fedonie była wyrazem tylko w części ówczesnych rozmyślań wielkiego więźnia. Jak Sokrates widywał się ze swymi przyjaciółmi, by pogłębiać dawne zagadnienia i poruszać nowe, tak św. Paweł otrzymywał w więzieniu cezarejskim przez św. Łukasza wieści z Jerozolimy. Dowiadywał się o wszystkim, co odnosiło się do Kościoła Chrystusowego i jego Mistrza. Powiadomiono go o tym, że św. Mateusz już napisał swoją Ewangelię, a św. Marek kończył już życie Chrystusa na podstawie opowiadań św. Piotra. On także widział Chrystusa, on żył już nie sam, bo zawsze i wszędzie żył w nim Chrystus, więc myśli jego pobiegły daleko wstecz i daleko naprzód. Pobiegły wstecz do życia i nauki Zmartwychwstałego, by Łukaszowi uzupełnić jego Ewangelię i piszące się teraz Dzieje Apostolskie. Pobiegły wstecz do własnego życia, do własnego powołania i do tej miłości, jaką mu w tym wszystkim okazał znowu On, Ukrzyżowany i Zmartwychwstały. Pobiegły mu jego myśli daleko wstecz, aż do chwili, kiedy Chrystus poraził go swym światłem i miłością na drodze do Damaszku. Tam był punkt zwrotny w jego życiu. Co było przedtem, należało do Zakonu i żydowstwa. Prześladował nad miarę i Chrystusa i Jego wyznawców. Patrzał, jak zabijano pierwszego męczennika za Chrystusa, jak kamienowano św. Szczepana o płomiennej duszy i natchnionym obliczu. Patrzał, jak męczono innych i sam nad miarę prześladował, nad miarę planował walkę z Chrystusem aż do wyniszczenia Jego wyznawców.

Pojechał do Damaszku. jako wysłannik starej synagogi z nienawiścią do Chrystusa w duszy, a Chrystus na nienawiść odpowiedział mu miłością, potokami światła i powołaniem na Apostoła narodów. Już wtedy był sobie powiedział: „Ukochał mnie i wydał samego siebie za mnie“ (Gal. 2, 20). Ukrzyżowanym był Chrystus za wszystkich i za niego pierwszego z grzeszników, ale odtąd ukochał Chrystusa tak, jak On go wpierw ukochał: „miłością ukrzyżowaną“. Nie chodził z Chrystusem po Judei jak Jego uczniowie, a jednak i on Go widział i słyszał na drodze do Damaszku. Nie był w Wieczerniku w dzień Ducha św., a jednak w dzień chrztu u Ananiasza i wszędzie, gdziekolwiek założył gminę chrześcijańską, widział zstąpienie Ducha św. w niewidzianych dotychczas charyzmatach. Był kiedyś wiernym wyznawcą synagogi, ale od Damaszku począwszy, synagoga prześladowała go nad miarę zawsze i wszędzie tak, jak on kiedyś prześladował nad miarę Chrystusa. Nie było żadnej stacji na jego podróżach misyjnych, gdzieby wpierw nie wstąpił do bóżnicy, by dawnym braciom głosić usprawiedliwienie przez Chrystusa, ale też nie było bóżnicy, z której by go nie wyrzucono, poprzysięgając mu zagładę. Z bóżnicy wygnany opowiadał Ewangelię poganom, gdzie się dało: w domach prywatnych, w uczelniach, w salach publicznych, chociaż i tam dosięgała go stara synagoga; ścigała go w tym, co mu było po Chrystusie najdroższym, w jego braciach chrześcijańskich, wołając o zachowanie Starego Zakonu, o jarzmo takie, jakiego ona widocznie sama już znieść nie mogła. Wchodziła mu w drogę stara synagoga, zwalczając Zmartwychwstałego, wchodziła mu w drogę gmina żydowsko-chrześcijańska, wołając o obrzezanie i wstrzymywanie się od mięsa ofiarnego. Walczył wszędzie o wolność Chrystusową, o wolność Nowego Zakonu przeciwko jarzmu starej synagogi, która już teraz była pustą jak symbol bez znaczenia.

Oddaliwszy się od świata żydowskiego, wchodził w przestrzeń duchową hellenów i w przestrzeń duchową świata rzymskiego. Fala hellenizmu poszła na wschód i na zachód, by znowu wrócić do swego punktu wyjścia do Grecji i znowu

dalej się rozlewać, przynosząc za każdym razem nowe, obce sobie pierwiastki.

Poznał hellenizm już w rodzinnym Tarsie, a potem w Antiochii i w podróżach misyjnych po Macedonii, Grecji i po wybrzeżu Małej Azji. Przypomniał sobie, jak w Atenach na wzgórzu Aresa mówił o Bogu immanentnym, o Bogu w nas i o Bogu transcendentnym, o Bogu ponad nami, wobec przedstawicieli najmniej trzech szkół filozoficznych, dowodząc perypatetykom, że w Bogu jesteśmy, stoikom, że w Bogu się poruszamy, a epikurejczykom, że w Bogu żyjemy. Dowodził, że w Nim żyjemy, jesteśmy i poruszamy się, a On jest w nas i jest w sobie transcendentne w stosunku do świata, w nieskończoności swej Istoty. Słuchali go, lecz niebawem poczęli się dziwić i zżymać, kiedy po zarysie filozofii dziejów począł im mówić o odwiecznym Logosie, co się stał ciałem, by cierpieć i po krzyżowej śmierci zmartwychwstać. Jedni się zżymali, ale innym zapaliły się do Chrystusa dusze. Nie zapomniał jeszcze dotąd Dionizego Areopagity, który poszedł za nim i za Chrystusem.

Utrzymały się dawne szkoły filozoficzne i zjawił się nowy, niebezpieczny prąd synkretyzmu, w którym mieszały się wszystkie filozofie i wszystkie religie wschodu. Widział w Koryncie i w Efezie, czym był w życiu taki synkretyzm wschodu. Widział, jak tam kult greckiej Artemis wziął w siebie wszystkie czynniki kultu Kybele i Astarty; widział, jak kult wegetacji szedł wszystkimi gościńcami rzymskimi w dumne z siebie społeczeństwo rzymskie, widział, jak się dostawał do pałacu cesarskiego, by wchłonąć w siebie i zabić wszelkiego ducha, a potem skończyć się obłędem Cezarów. Wszystko to stawało mu w pamięci i było mu żal tej Grecji, bo w jej geniuszach zjawiły się jakby *logoi spermatikoi,* odbłysk Boskiego Logosa. Zdobyć całą przestrzeń duchową hellenizmu, było jego marzeniem, jego gorącym pragnieniem. Wszak ukochał jego, Pawła, odwieczny Logos, i wydał siebie samego za ludzi, za Greków. Do Greków powołał go Chrystus, a Żydów zostawił Cefie, Jakubowi i Janowi.

Na drodze do Damaszku znalazł swe powołanie: miał zostać świadkiem Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego i nieść Jego

nowe przykazanie w przestrzeń duchową Rzymu. Z urodzenia był rzymskim obywatelem i raz po raz przed rzymską stawał władzą. Przypomniał sobie, jak w czasie pierwszej podróży misyjnej zdobył dla Chrystusa na Cyprze prokonsula rzymskiego Sergiusza. Przypomniał sobie, jak tam jego myśl zderzyła się z myślą wędrownego teozofa Bar-Jezu. Nie wytrzymał mag jego ciosu i uległa jego sztuka okultystyczna mocy ducha bożego. Zdobył dla Chrystusa pierwszego wielkiego Rzymianina i szlachetnego człowieka. W czasie drugiej podróży misyjnej, szczwany przez synagogę, stanął przed prokonsulem Gallionem, tym, którego znał cały Rzym filozoficzny, literacki i polityczny. Był bratem Seneki i jak on wyznawał stoicką filozofię, jak on wielbił szlachetne człowieczeństwo. Jednak stoicka mądrość nadęła jeszcze bardziej dumnego ze swego imperium Rzymianina tak, iż dla niego, jak i dla wielu z Areopagu w Atenach, Logos ukrzyżowany był głupstwem. Bał się św. Paweł dumy stoickiej i rzymskiej, bał się antropocentryzmu rzymskiego, który się wzmagał w miarę, jak rozkładała się wiara w Boga osobowego. Dowiedział się w Efezie, jak tam wprowadzono kult boskiego Augusta, spodziewając się od niego zbawienia i nowej ery dla ludzkości. Wiedział, że obłędny Kaligula rozkazał, by w świątyni jerozolimskiej umieszczono jego posąg jako bóstwa, bo się chciał pomścić na Żydach za to, że mu odmawiali kultu religijnego. Wiedział, że tam, w Rzymie, Neron pragnie przez magię zapanować nad bogami, by wszędzie utwierdzić kult rozpasanej wegetacji. Bał się dumy cezarów i antropocentryzmu, który się wyrażał w kulcie imperium i jego najwyższego przedstawiciela. Znajdował się obecnie w ręku namiestników rzymskich w Cezarei, najpierw słabego Feliksa, a teraz lękliwego Festusa. Miał już tylko jedno życzenie, to, żeby spełnić polecenie Chrystusa i świadczyć w Rzymie o tym, co na drodze do Damaszku widział i słyszał. To wszystko żyło dzisiaj w jego duszy, to wszystko opowiadał Łukaszowi, który teraz pisał swoje „Dzieje".

Do niektórych zdarzeń i myśli ciągle powracał, ciągle je podkreślał, w coraz nowych wyrażeniach je uściślał. Przypominał sobie to, co mu powiedział Chrystus w drodze do Da-

maszku i to, co sam wygłaszał wobec żydowskich sądów i rzymskich trybunałów.

Wobec sądu w Atenach i wobec przyjaciół w więzieniu opowiadał Sokrates tyle razy, że w jego duszy odzywało się jakieś niezwyciężone *daimonion*, które mu się zawsze przypominało w chwilach krytycznych, wskazując, czego mu czynić nie wolno. O *daimonion* w człowieku mówił reformator stoicyzmu Posseidonios, dowodząc, że ono jest najszlachetniejszą w człowieku cząstką. O *daimonion* w ludzkiej duszy będzie kiedyś mówił filozof na tronie cezarów, Marek Aureliusz. Także św. Paweł wspomina o swoim *daimonion*, o tym, które w czasie jego podróży misyjnych stawało mu czasem na drodze przestrzegając, żeby nie zbaczał na boczne ścieżyny, lecz szedł wielkimi szlakami i zakładał gminy chrześcijańskie w ogniskach życia greckiego i rzymskiego. Miał jednak św. Paweł i inne jeszcze *daimonion*, to, które mu wiecznie brzmiało w uszach i w duszy. *Daimonion* było mu jego powołanie na apostoła narodów, na świadka tego, co otrzymał, co widział i słyszał na drodze do Damaszku. Była w jego duszy nie jakaś myśl oderwana, lecz żywa postać Logosa, który go ukochał i wydał siebie samego za niego. Od ukrzyżowanej miłości Logosa zapaliła się miłość ukrzyżowana Jego świadka tak, iż odtąd będzie w niej żył, będzie z niej czerpał nadludzką swoją moc i przez nią będzie się wydawał dla Chrystusa i dla pogan, dla Greków i dla Rzymian, dla wolnych i niewolników, będzie się stawał wszystkim dla wszystkich, filozofem dla filozofa, niewolnikiem dla niewolnika, a dla każdego bratem i świadkiem.

Święty Łukasz pisał Dzieje Apostolskie, więc mu dokładnie przypomina, co się stało na drodze do Damaszku. Zanotował św. Łukasz jako historyk ten fakt już raz w r. IX (1—30), ale św. Paweł na tym nie poprzestaje. W dwóch krytycznych chwilach wygłosił swoją obronę, podając przebieg swego życia, by w nim znowu podkreślić ten punkt zwrotu na całą przyszłość. Raz odwołał się do całego swojego życia i nawrócenia, kiedy ze stopni prowadzących do Arx Antonia przemawiał do roznamiętnionej rzeszy żydowskiej, która go gwałtem wywlokła ze świątyni. Drugi raz powołał się na swoje życie i na Dama-

szek, kiedy przemawiał w Cezarei wobec Festusa i króla Agryppy. Napisz, powtarzał zapewne z naciskiem do św. Łukasza, bo w tym wszystkim mieści się wielka miłość Chrystusa dla pierwszego z grzeszników. Napisz jeszcze jedno, napisz jeszcze to, że mi się Chrystus zjawił po raz drugi i trzeci i czwarty. Zjawił mi się po raz drugi w świątyni jerozolimskiej w trzy lata po nawróceniu, by ściślej określić moje posłannictwo. Zjawił mi się po raz trzeci w Koryncie. Doszło tam do ostrej rozprawy z Żydami w bóżnicy, bo nie chcieli wierzyć, że Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały jest obiecanym Mesjaszem; zatarg był tak ostry, że musiałem zerwać z miejscową synagogą. W nocnym widzeniu pokrzepił mnie Pan, odzywając się do mnie: „Nie bój się, ale mów, a nie milcz, dlatego, żem ja jest z tobą“ (Dz. Ap. XVIII, 9). Zjawił mi się po raz czwarty w Jerozolimie w Arx Antonia po strasznym sądzie w Sanhedrynie, gdzie mnie spoliczkowano na rozkaz najwyższego kapłana. Pocieszył mnie wówczas Chrystus, zachęcając do stałości, bo mnie jeszcze czeka jedna wielka misja i podróż do Rzymu.

Porównać ze sobą te cztery zjawienia się Chrystusa Apostołowi, a zobaczy się, że jego posłannictwo stopniowo się zacieśnia i ściślej uwyraźnia. W Damaszku objawia mu Chrystus, że jako naczynie wybrane będzie o nim świadczył „przed narodami i królami i synami izraelskimi“. Z tym zgadza się głos św. Pawła w przemowie, wygłoszonej na schodach między świątynią a Arx Antonia, bo i tam przypomniał, że Chrystus w Damaszku polecił mu, by był „świadkiem do wszystkich ludzi“ tego, co widział i słyszał (r. XXII, 15). W drugim widzeniu zacieśnia Chrystus misję św. Pawła, odzywając się do niego: „Śpiesz się, a wynijdź rychło z Jeruzalem, albowiem świadectwa twego nie przyjmą o mnie. Idź, bo ja do pogan daleko poślę cię“ (Dz. Ap. XXII, 18—21). Zacieśnił tu Pan dziedzinę pracy misyjnej dla św. Pawła, oddając mu pogan jako jego cząstkę wybraną. W trzecim, korynckim widzeniu zakres misyjny został ten sam, a dopiero w czwartym miał św. Paweł otrzymać specjalne posłannictwo do stolicy rzymskiego imperium. Przypomniał sobie już wszystkie cztery widzenia w czasie

swej mowy w Cezarei wobec Festusa i Agryppy i dlatego zadrżała mu dusza, kiedy wspomniał o swoim posłannictwie, o świadectwie dla Chrystusa zmartwychwstałego. Widocznie drgała mu ona w wszystkich strunach, bo poruszony do żywego Festus zawołał: szalejesz Pawle, a Agryppa szczerze czy nieszczerze oświadczył, że omal nie zrobiono go chrześcijaninem. Szalał ze wzruszenia św. Paweł, ilekroć przypomniał sobie miłość Chrystusa zmartwychwstałego dla takiego jak on grzesznika. Toteż śmierć ofiarna Chrystusa na krzyżu i Jego zmartwychwstanie będą przedmiotem jego świadectwa i gorących z Żydami sporów we wszystkich synagogach i na wszystkich sądach. Ze wzruszeniem będzie wspominał o tej miłości dla Chrystusa, o tym świadectwie dla zmartwychwstałego w wielu swych listach. W liście do Galatów (r. I i II) wywodzi, że on sam widział i słyszał Zmartwychwstałego i osobiście od Niego otrzymał rozkaz świadczenia. W pierwszym liście do Koryntian (X—XV) przypomina, że im opowiada to, co sam słyszał i widział, co sam otrzymał. Otrzymał od innych to, że zobaczył Zmartwychwstałego najpierw Cefa, a potem reszta Apostołów; widziało Go pięciuset, a potem sam Jakub; widziało Go jedenastu, a potem własnymi oczyma oglądał Go on sam, zobaczył Go i usłyszał. Zobaczył i usłyszał Zmartwychwstałego, kiedy otrzymał od Niego misję. Nie rozumie więc, jak niektórzy mogą zaprzeczyć zmartwychwstaniu, skoro Chrystus zmartwychwstał, a jeżeli dalej zaprzeczają, to robią z niego i z Apostołów fałszywych świadków, a on przecież widział i słyszał.

W I liście do Tymoteusza (I, 12—17) olśniewa go jedna prawda, olśniewa go to, że był przed Damaszkiem bluźniercą i prześladowcą i gnębicielem Kościoła, a jednak dostąpił miłosierdzia, bo w nim nad miarę obfitowała łaska... „z wiarą i miłością, która jest w Jezusie Chrystusie“. Był pierwszym z grzeszników, a przecież został Apostołem, bo w nim nad miarę obfitowała łaska. Już niemal pod toporem kata pisał drugi list do Tymoteusza, wspomina tam, że go mają ofiarować i nadchodzi czas jego rozwiązania, a jeszcze mu się przypomina (r. I), że został postanowiony kaznodzieją i apostołem Ewangelii i nauczycielem pogan i świadkiem Pana“.

Prosił zatem Tymoteusza, żeby i on nie wstydził się świadectwa i tego wszystkiego, co od niego otrzymał. Pisząc w tym liście swój testament, jeszcze ma w oczach Chrystusa z Damaszku, z Jerozolimy, z Koryntu i z Arx Antonia, jeszcze Go widzi i słyszy i jeszcze Mu raz słowem świadczy, by potem zaświadczyć już tylko życiem i krwią.

Z ukrzyżowanej miłości Zmartwychwstałego szła ukrzyżowana miłość św. Pawła i przyciskała go przez całe jego życie.

4. Przyjaciele

Wielka, nowa miłość przejawia się u św. Pawła w cesze bardzo osobistej jego charakteru, w tym, że jak rzadko kto cenił wysoko przyjaźń zarówno: 1) dla poszczególnych osób, jak i 2) dla całych gmin chrześcijańskich i 3) warstwy niewolników.

1. a) Skupiała się koło Sokratesa grupa przyjaciół jego mądrości. Łączył ich nawzajem węzeł silnej przyjaźni. Nic dziwnego, że należący do grona Platon obrał przyjaźń jako temat dla jednego ze swych dialogów (Lysis). Jak trudno znaleźć w życiu wiernego przyjaciela, tak widocznie trudno wniknąć w istotę przyjaźni i ująć zasadnicze jej cechy, skoro rozmowa w dialogu przechodzi na coraz inne drogi. Na każdej z nich znajduje jakąś inną cechę przyjaźni, albo wskazówkę do jej znalezienia, ale nigdzie nie dochodzi do zamierzonego celu. W dyskusji wychodzi Platon z osoby, która kocha, z jej pociągów i pożądania i wychodzi z ukochanego przedmiotu. W przedmiocie widzi się coś miłego, dobrego i pięknego, coś, w czym osoba kochająca dostrzega swe podobieństwo, czy pokrewieństwo lub wcielenie tego, czego jej brakuje. Szukają zatem uczestnicy dialogu źródeł przyjaźni na różnych drogach. Kiedy się ktoś z nich zatrzyma na jednej tylko z dróg, na jakimś szczególe lub własności przyjaźni, utyka dyskusja w dialogu, utyka zwłaszcza, kiedy się przyjaźń uznaje za uczucie jednostronne a nie wzajemne, kiedy się ją uważa za dążność, co tylko bierze a nigdy nie daje.

Nie twierdził Platon, jakoby w Lyzysie rozwiązał był całkowicie zagadnienie przyjaźni, ale i to pewne, że wskazał wiele

stron tego zagadnienia. Przekonał się przynajmniej, że nie ma przyjaźni, gdzie nie ma wzajemnego wysokiego szacunku i gdzie się nie przeżywa wspólnej doli.

Dyskusja o przyjaźni potoczy się dalej w innych Dialogach Platona i w Etyce Nikomachejskiej Arystotelesa i w pismach stoików. Wpatrzeć się w dialogi Platona, w pisma Seneki, w Pamiętniki Marka Aureliusza, a zobaczy się, że wszędzie szuka się najgłębszych, metafizycznych źródeł miłości i przyjaźni. Będzie się za takie źródło uważało raz podobieństwo, drugi raz niepodobieństwo konstytucyjne, raz pokrewieństwo biologiczne, drugi raz pozaosobistą bezinteresowność. Usiłował jeszcze raz Marek Aureliusz w idei przyciągania się podobieństw i w idei solidarności znaleźć czynnik, który by rozjaśnił i wytłumaczył zawiłe zagadnienie przyjaźni. Jak żywioł przyciąga żywioł, ogień inny ogień, tak dusza lgnie do duszy sobie pokrewnej, kongenialnej. Jednak wszystkie jednostki wchodzą w jedną żywą całość, gdzie wszystko jakoś do wszystkiego należy i od wszystkiego zależy. Nie mogą odpaść liście i kwiaty od rózgi, rózga nie może się oderwać od konara, konar od pnia macierzystego, a jednak mogą żyć, rozkwitać i owocować. Nie może się rozwinąć w doskonałego człowieka żadna ludzka jednostka, jeżeli poprzez nią nie pójdzie odżywczy prąd z macierzystego pnia ludzkości.

Także św. Paweł szukał metafizycznych ram, w których by się zmieściła ta przyjaźń, którą jako rzeczywistość czuł we własnej duszy i w gminach chrześcijańskich w całym Kościele. Ramy łatwo mu było zbudować, bo wskazał już na nie w dwojaki sposób sam Chrystus w pożegnalnej mowie wieczernikowej, kiedy rozwijał myśl o świętych obcowaniu, kiedy nazwał siebie winnym szczepem, a wiernych latoroślami, które z niego biorą wszystkie siły i soki. Określił istotę miłości chrześcijańskiej i zaznaczył jej związek z przyjaźnią, kiedy się odezwał do uczniów: „Większej nad tę miłości nikt nie ma, aby kto duszę swą położył za przyjaciół swoich", a potem dodał: „Wy jesteście przyjaciółmi moimi, jeśli czynić będziecie, co wam przykazuję" (Jan XVI, 13—14), dowodząc przez to, że miłość nowa z natury swej dąży do przyjaźni i w nią się zamienia.

Obydwie myśli Chrystusowe rozwinął św. Paweł. Rozwinął myśl o obcowaniu świętych w listach do gmin w Koryncie, Efezie, Salonikach, budując naukę o mistycznym ciele Chrystusa; rozwinął myśl drugą we wszystkich swych pismach dowodząc, że kocha, kto daje duszę, a kto daje duszę ten wchodzi także w duszę bliźniego, jako jego przyjaciel; nazwał już Apostoł członków gminy salonickiej braćmi „najmilszymi", oświadczył, że do nich tęskni, jednak najgłębiej sięgnął, gdy się do nich odezwał: „Chcielibyśmy chętnie dać wam nie tylko Ewangelię Bożą, ale także dusze nasze" (I Tess. 1—8).

Dwie idee z dziedziny nadprzyrodzonej można złączyć z tym wszystkim co Platon i Arystoteles, Seneka i Marek Aureliusz powiedzieli o podobieństwie konstytucji, o pokrewieństwie dusz, o wewnętrznej więzi w grupie społecznej, ażeby znaleźć ostateczne metafizyczne źródło ludzkiej i nadludzkiej przyjaźni.

b) Ogólna, oderwana istota ludzka konkretyzuje się często w różnych, przeciwnych sobie typach psychicznych. Są ludzie wrażliwi i niewrażliwi na obecność przyjaciół. Znają aktorzy niektóre zakątki duszy, do których inni ludzie wcale nie docierają. Opowiadają oni, że na scenie, a przynajmniej na próbach czują się tak często niepewni, kiedy odtwarzają jakiś tekst, jeżeli ich dłoń nie spoczywa w dłoni sympatycznej im osoby, a odzyskują całkowitą pewność siebie, skoro tylko przyjazna im dusza znajdzie się w pobliżu; co w tym wypadku dzieje się na scenie jest tylko odgłosem tego, co dzień w dzień przynosi nam życie. Mniejszym, słabszym i niepewnym czuje się niejeden człowiek, kiedy nie ma u jego boku żadnej przyjaznej mu duszy, a dostaje od razu skrzydeł u ramion, ilekroć jakaś przyjazna dusza stanie w jego bliskości. Święty Paweł należał do ludzi wrażliwych na obecność lub nieobecność przyjaciół.

W Atenach czuł się osamotniony, gdyż wiernego sobie Tymoteusza posłał do Salonik, by się dowiedział, czy wiara zapuszcza tam głęboko korzenie. Była mu ta gmina bardzo drogą, skoro zdecydował się na to, by wyrzec się towarzystwa swego przyjaciela. Brakowało mu go jednak widocznie, skoro w duszy zjawiła mu się jakaś nieokreślona potrzeba, jakiś ucisk. Ale

wszystko to nagle ustąpiło i rozradowało się serce, skoro w Koryncie zjawił się ukochany Tymoteusz, przywożąc dobre wiadomości z Salonik (Dz. Ap. XVIII, 5; I Tess. III, 1—10).

Czuł się osamotnionym w Efezie i odzyskał pewność siebie dopiero z chwilą, kiedy pojawili się u jego boku przyjaciele, którzy mu wynagrodzili czasową samotność i pokrzepili jego ducha.

Przygnębionym był Paweł w Macedonii, bo z jednej strony był sam, a z drugiej lękał się—jak podziała wysłany do Koryntu jego list, bo przecież musiał w nim zganić to, co zganić było trzeba. Udręczony był jak nigdy, kiedy pisał o sobie, że w owej chwili były u niego zewnętrzne walki, a wewnątrz obawy. Ale nagle wszystko się zmieniło, jakby niebo nad nim się otwarło, skoro zjawił się u niego Tytus, przywożąc ze sobą pomyślne wieści z Koryntu.

Najwięcej czuł się opuszczonym, kiedy już był blisko Pana, gdy już po raz drugi pozostawał w rzymskim więzieniu. Pisząc do Tymoteusza już nie może opanować uczucia samotności i poczyna się żalić, że prócz jednego, wszyscy od niego odeszli. „Staraj się co najrychlej przybyć do mnie — skarży się i woła — bo Demas mnie opuścił umiłowawszy ten świat i udał się do Tessalonik, Krescent do Galacji, Tytus do Dalmacji. Jeden Łukasz jest ze mną. ... W pierwszej obronie mojej nikt przy mnie nie stał, lecz wszyscy mnie opuścili; niech im to nie będzie poczytane. Ale Pan stał przy mnie i umocnił mnie i wyrwał mnie z paszczęki lwiej". Opuścił go niebawem z konieczności jedyny człowiek, który mu towarzyszył i został mu tylko Pan, został mu już tylko Chrystus, kiedy go wyprowadzono z więzienia za mury miasta, gdzie miała spaść jego głowa pod toporem kata. Stał wówczas przy nim Chrystus, Ten, który tyle razy od Damaszku mu się objawiał, tyle razy go pokrzepiał, a teraz wystarczył mu za wszystkich (II Tym. IV, 9—17).

Słabym, osamotnionym i omal nieszczęśliwym czuł się św. Paweł, gdy nie miał u swego boku kogoś ze swych przyjaciół, czuł się nieszczęśliwym, a jego duch ledwie nie stracił skrzydeł do wysokiego lotu, a dopiero wówczas odzyskiwał siebie, kiedy znalazł się wśród braci.

Łaska nie znosi ani natury oderwanej, ani natury konkretnej; nie znosi typu psychicznego. Nie zniosła typu psychicznego św. Pawła, ale go uzupełniła i podniosła. Podniosła go wtedy, kiedy za wszystkich przyjaciół starczył mu Chrystus, podniosła go także wtedy, gdy naturalna skłonność do przyjaźni została przetransponowana na wyższą skalę życia, nadprzyrodzoną. Umieszczał św. Paweł teoretycznie przyjaźń w ramach metafizycznych natury i łaski, ale on sam także ze swą przyjaźnią żył w tych ramach, żył w ciele mistycznym Chrystusa, biorąc z jego głowy wszystkie swe nadprzyrodzone siły; żył tą nową miłością, która z natury swej przyciska, skłaniając do komunikacji, do dawania swej duszy w przyjaźni.

Z tym wszystkim łaska i oderwana natura ludzka są ostatecznymi czynnikami metafizycznymi, do których się zwracamy, by wytłumaczyć postawę jakiejkolwiek osobowości i jej trwały sposób działania. Bliższymi czynnikami są zarówno konkretny typ psychiczny, jak i fakty znane z psychologii ogólnej.

c) Ponieważ św. Paweł był typem wybitnie uczuciowym, ponieważ nowa miłość przyciskała go we wszystkich komórkach jego psychiki, we wszystkich źródłach jego emocji, musimy przypomnieć to, cośmy już poznali w poprzednim rozdziale, — musimy przypomnieć, że tomizm odróżnia uczucia zmysłowe i duchowe afekty, przyjmując pomiędzy nimi jak najściślejszą współzależność. Zwróciwszy uwagę na te różnice, zaznaczymy, że przyjaźń jako trwały stan i jako dyspozycja, i jako sprawność moralna ma swoje dzieje, ma swe procesy dośrodkowe, odśrodkowe i centralne. Proces dośrodkowy rozpoczyna się jak w platońskim erosie od intuicji wzrokowych i słuchowych, by rozbudzić mniej lub więcej głęboko wzruszeniowość naszą, a przez nią poruszyć nasze afekty i razem z nimi wtargnąć w całą dziedzinę życia duchowego razem z jego wytworami. Proces odśrodkowy rozpoczyna się od życia duchowego, od jego afektów i spływa niżej, na wzruszeniowość, by rozbudzić wyobraźnię, wydobyć z niej dla siebie wszelkie możliwe obrazy, a potem siłą impulsu szukać dla siebie wyrazu na zewnątrz na wszystkich możliwych drogach: w geście, w mowie, w czynie o charakterze indywidualnym i społecznym. Ma

wreszcie przyjaźń swe procesy centralne, ma swe rozmyślania, oceny, dążności do wartościowania według tej lub innej podstawy. Dodać trzeba tylko to, że tam, u szczytu duszy mieszka siła wlanej, nowej miłości, która przyciska, każe się dawać i wydawać, każe róść na wewnątrz i wychodzić na zewnątrz, by budować na Bożych fundamentach naturalnych i nadprzyrodzonych, by się wyżyć, po Bożemu wyżyć, niemal heroicznie, aż do wyczerpania. Steruje życiem uczuciowym rozum spotęgowany przez łaskę, by wszędzie zachować umiar, zachować takt według wskazówek roztropności, rozbudowywać razem z wolą żywy organizm trwałych sprawności moralnych. Taką drogą idzie ten, kto widzi w uczuciach żywioł, który może się stać olbrzymią twórczą siłą, byle przewodniczył mu Logos, doprowadzając zawsze do taktu, do umiaru. Tego rodzaju tomistyczny pogląd przeciwstawia się poglądowi innemu, temu, który uznaje żywioł uczuciowy za wieczne, wewnętrzne niebezpieczeństwo, które trzeba jak złowrogie widmo od siebie odżegnać.

Bardzo zwięźle przedstawił Seneka w liście do Luculla (CXVI) swój osobisty pogląd i pogląd szkoły stoickiej na postawę, jaką należy zająć wobec życia emocjonalnego. Przyznaje, że w tej sprawie istnieje głęboka różnica między perypatetykami a Stoą, gdyż perypatetycy twierdzą, że w życie uczuciowe należy wprowadzić umiar, podczas gdy Stoa utrzymuje, że dla uczuć winno się zamknąć całkowicie dostęp do duszy. Przyznaje Stoa, że uczucia dobywają się w człowieku z naturalnego źródła, przyznaje, że kusi nas szlachetność, jaka się zawiera w niektórych uczuciach tak, iż chciało by się zgodzić na łzy po stracie drogiej rzeczy, na pragnienie przyjaźni, na bojaźń niesławy. Wszystko to kusi, a jednak trzeba uczuciom zamknąć drzwi do duszy, bo niosą ze sobą niebezpieczeństwo i początek wady, idąc na nas z taką siłą, że wcale im się nie oprzemy, jeżeli ich z miejsca nie wykluczymy, bo jeżeli wzrosną w siły, nie będzie ich już można opanować. Może ktoś żałować, że życie jego bez uczuć traci swój urok, ale gorsze to. kiedy życie zaleją występki dlatego, że nie umiało się przeciwstawić uczuciom w chwili ich narodzin.

Bronił się Seneka — jak każdy stoik — przed uczuciami,

a jednak musiał przyznać, jak wielka siła, *affectus*, idzie z przyjaciela. Co podnosi ducha, to tym samym wzmacnia zdrowie ciała. Przyznaje w liście do Lucilla (LXXVIII), że filozofii winien swój powrót do zdrowia, ale też przyznaje, że na nogi postawili go równo z filozofią jego przyjaciele. Ze serca przyjaciela idzie wielka siła, która poprzez duszę wchodzi aż do ciała, by uleczyć i wzmocnić całego człowieka, odpędzając precz wszelką obawę przed śmiercią. Tak oceniał przyjaźń nieprzyjazny uczuciom stoik w chwilach krytycznych swego życia. O wiele wyżej, aniżeli Seneka czy inny stolik oceniał przyjaźń św. Paweł, który wiedział, co to znaczy entuzjazm, co znaczy miłość przyjaciela, która by wydarła własne swe oczy, byle jemu pomóc. Znał św. Paweł także uciążliwych i fałszywych przyjaciół nie tylko z ksiąg Hioba, ale i z własnego życia, kiedy go przepędzano z miasta w miasto, z gminy w gminę. Przyjaźń Chrystusa i przyjaźń towarzyszy starczyła mu za wszystko.

Spór o postawę wobec uczuć przeniósł się ze szkół filozoficznych starej Hellady do literatury chrześcijańskiej. Bywało niejednokrotnie tak, że ascetę pociągały do siebie wywody Seneki, Epikteta lub Marka Aureliusza, że groził opłakanymi następstwami, jeżeli raz otworzy się emocjom dostęp do duszy, a jednak rzadko utrzymywał się taki asceta konsekwentnie na obranej raz drodze, kiedy zaczynał mówił o miłości Boga, o bojaźni grzechu, o stanach mistycznych. Bywa nawet tak, że teoretycy mistyki rugują z ludzkiej duszy każdy zmysłowo-uczuciowy rezonans miłości Boga. Nie tak sądzili wielcy klasycy myśli średniowiecznej; nie tak zapatrywał się na tę sprawę św. Tomasz z Akwinu, kiedy mówił, że wielka duchowa miłość Boga pobrzmiewa niezawodnie także w strefie uczucia zmysłowego.

Przejdźmy od św. Tomasza do św. Pawła, a zobaczymy, jak tam przez tę ognistą duszę płyną fale po falach coraz innych nowych uczuć, płyną, spadają nieraz jak kaskady z góry na dół i podnoszą się z dołu w górę, jakby dostawały jakichś nadziemskich wewnętrznych impulsów. Przez swój typ psychiczny i przez nową miłość, która od zewnątrz go przyciskała każąc mu się dawać, szukał i znajdował wszędzie przyjaciół.

d) Mam pod ręką dwa spisy przyjaciół św. Pawła. Jeden z Dziejów Apostolskich, drugi z własnych jego listów. W Dziejach liczba ich dochodzi do 19, w listach do 73, jeżeli wykreślimy nazwiska — o ile się powtarzają w obu dokumentach — otrzymamy ogólną liczbę 81. Już to mogło by się zdawać, że bogatą była dusza św. Pawła, skoro zgromadziła koło siebie tak znaczną liczbę przyjaciół, ale zdumienie nasze wzrośnie, jeżeli niebawem zauważymy, że w krąg jego przyjaciół wchodziły wszystkie założone przez niego gminy, jako nowe, nadrzędne całości. Gminy wchodziły ze swej strony w budowę ogromnego organizmu Kościoła, gdzie wszystko z wszystkim się łączy w przyjaźni, jak latorośl jednego szczepu łączy się z tym samym prądem ożywczych soków.

Zatrzymajmy się na razie na grupie 81 przyjaciół Apostoła, by się zapytać, w jakich postaciach jego przyjaźń się uzewnętrznia. Bogata jego natura i miłość z góry szukały wszelkich dróg, ażeby przez procesy odśrodkowe wydobyć się na zewnątrz gestem lub słowem. Nie uczy się Apostoł żadnego gestu, ale go ma w temperamencie, w takcie swej miłości i cnoty. Pamiętamy zapewne, jak stanął w Cezarei na wielkiej sali wobec namiestnika Festusa i króla Agryppy: „Podniósł w górę swoje ramię, tak iż jękły, odezwały się szlochem jego kajdany żelazne, a potem zaczął mówić, podkreślając raz po raz słowa swe nowym gestem, nowym jękiem i nowym szlochem żelaznego łańcucha. Mówiąc płonął sam i zapalał innych. Słowem i gestem oszołomiony niemal Festus, zawołał pod wpływem postawy i słowa Apostoła: Szalejesz Pawle, a Herod wyznał, że omal go dla Chrystusa nie zdobył. Tak mówił wobec obcych, ale mowa jego była inna, więcej bezpośrednia, ilekroć przemawiał do swoich, do przyjaciół. Gotował się św. Paweł w podróż morską do Jerozolimy, znalazłszy się w r. 58 w Milecie, gdzie się zebrali przedstawiciele gminy chrześcijańskiej z Efezu.

Trzeba się było pożegnać z Miletem i z przedstawicielami gmin azjatyckich. On ich wszystkich przyprowadził do Zmartwychwstałego, a coś mu w duszy mówiło, że już nigdy na brzegi Małej Azji nie wróci. Mówił dłużej, ale dopiero zdanie: „Nie ujrzycie więcej oblicza mego“ szarpnęło duszami wszyst-

kich zebranych. „I stał się płacz wielki wszystkich — opowiada św. Łukasz — a padając na szyję Pawłowi, całowali go, będąc najbardziej żałośni z powodu słowa, które powiedział, że więcej nie mieli oglądać oblicza jego“ (Dz. Ap. XX, 37—38). Klęknął św. Paweł i padli na kolana wszyscy zebrani, modląc się i zalewając się łzami. Silniej, aniżeli jego słowa, działało na nich to, że klęczał teraz przed nimi ten, który był przez tyle lat ich mistrzem i przewodnikiem.

e) Gdzie przyjaciół rozdziela przestrzeń, tak iż urywa się mowa, tam rozpoczyna się list. Gdyby chciano badać konkretne wyrazy ludzkiej przyjaźni, znaleziono by w listach najpiękniejszy w świecie materiał. Pierwsze listy podyktowane przez nową miłość wyszły spod pióra św. Pawła, zmieniając dotychczasowy styl w rozmowie przyjaciela z przyjacielem na odległość. Porównać wstępy i zakończenia najlepszych listów rzymskich z początkami i zakończeniami listów św. Pawła, a zauważy się, że przemawiają do nas dwa różne światy, gdyż tam, w rzymskich listach, odzywa się bądź co bądź człowiek, który stracił poczucie związku z wyższym, bożym czynnikiem, a tu wszędzie, na początku zjawia się jako pozdrowienie: „Łaska i pokój od Boga, Ojca naszego i od Pana Jezusa Chrystusa, łaska, miłosierdzie i pokój... od Jezusa Chrystusa Zbawiciela naszego“. W zakończeniach odzywa się religijny finał: „Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa niech będzie z wami“, „Miłość moja z wami wszystkimi w Chrystusie Jezusie“, „Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa i miłość Boża i społeczność Ducha świętego niech będzie z Wami wszystkimi“, „Łaska... niech będzie z duchem waszym bracia“, „Łaska niech będzie ze wszystkimi, którzy miłują Pana naszego Jezusa Chrystusa statecznie“. Wszystkie początki i zakończenia łączy duch nowej miłości, która przyciska Apostoła tak, iż swe głębokie uczucie przyjaźni w coraz nowych wyraża wariantach.

Inaczej wyraża się przyjaźń w listach prywatnych, inaczej w listach urzędowych. W listach prywatnych komunikacja duchowa może się odbywać poprzez całą treść. W listach urzędowych musi się albo bardzo ograniczać, albo całkiem zniknąć. Jeżeli listy urzędowe zawierają treść religijną, można nieraz

razem z myślą przesłać cząstkę serca. Serce swoje a nie tylko myśl rozdawał w swych listach św. Paweł. Przyjaźń, jak każda miłość, ma właściwą sobie wymowę, zdobywając się na coraz nowe warianty, ilekroć w listach odzywa się do swoich adresatów. Różnie nazywał św. Paweł w listach swych przyjaciół, a każda nowa nazwa podawała albo nowy motyw przyjaźni, albo inny stopień jej siły, albo wreszcie odmienne okoliczności, wśród których się zrodziła. Zamiast długo na ten temat rozumować, zwrócimy uwagę na to, ile serca rozdawał Apostoł, kiedy w listach nazywał swoich przyjaciół w coraz nowy sposób.

Podzielmy sobie nazwy te na dwie grupy: w pierwszej Chrystus zjawia się wyraźnie jako łącznik między Apostołem i jego przyjacielem, w drugiej raczej wypowiada się stosunek osobisty przyjaciela do przyjaciela. Zacytujmy z pierwszej grupy następujące wyrażenie: „Najmilszy w Panu, pomocnik mój w Chrystusie, i umiłowany mój, wypróbowany w Chrystusie, wyznawca w Panu, pracujący w Panu, pierwociny Achai, pierwszy owoc Chrystusowy, oddany na służbę świętych, współsługa w Panu, najmilszy brat i sługa wierny w Panu, miły syn w wierze, człowiecze Boży, najmilszy współsługa nasz a sługa Jezusa Chrystusa, współwięzień mój w Chrystusie Jezusie, nasz brat i sługa Boży w Ewangelii Chrystusowej, najmilszy brat wedle ciała i w Panu“. W drugiej grupie znajdą się takie wyrażenia: „Umiłowany mój, brat mój, pomocnik i towarzysz broni, sługa w potrzebach moich, najmilszy i wierny brat, syn mój, któremu ojcem stałem się w więzieniu, lekarz najmilszy, miły i pomocnik nasz, siostro najmilsza, serce moje“. Wiele św. Paweł kochał, wiele cierpiał dla miłości, która go przyciskała, wiele rozmyślał, zanim w listach swych odezwał się do swych przyjaciół. Chrystus, przede wszystkim On był jego przyjacielem i łącznikiem między nim a przyjaciółmi.

f) Mówił św. Paweł w liście I do Koryntian, jak należy kochać, jak należy złoto miłości Boga i bliźniego przebijać w monetę drobną i niedrobną, której potrzeba na codzień w stosunkach ludzkich, bardzo ludzkich, gdzie chodzi zazwyczaj o miłość, która potrafi pomieścić się w czterech ścianach domu i pod niskim pułapem chaty, a nie jest tak wielką i górną, że

nie widzi tego, co małe, powszednie i bardzo ludzkie. Szczere złoto przyjaźni św. Pawła świeci w jego mowie i piśmie, w nazwach i czynach. Nie trzeba wyliczać dowodów heroizmu, lecz trzeba wspomnieć o drobiazgu. Chwyta za serce, kiedy czytamy, jak Apostoł pisze do Tytusa, polecając mu, ażeby Zenie i Apollinowi na niczym nie zbywało. Chwyta za serce to wszystko, co czytamy o stosunku Apostoła do gospodarzy, którzy mu gościnnie oddawali mieszkanie w swoich domach. Nigdy nie zapomni o nich w swoich listach, zawsze znajdzie się tam dla nich i dla całego ich domu serdeczne pozdrowienie. Otwierały się na oścież dla Apostoła domy Lidii w Filippi, Jazona w Salonikach, Akwili i Pryscyli w Koryncie, Cajusa w Koryncie i Filemona w Kolossach. Wiedział, że kto jego przyjmuje do domu, kto jego sadza przy swoim stole, nadstawia swojej szyi, naraża swój dom. To wszystko wiedział i dlatego kochał swych gospodarzy więcej niż własną swą krew. Mógł nadstawić za niego szyi niewolnik, mógł stanąć u jego boku Onezym i znaleźć w nim tyle dla siebie przyjaźni, że go nazwie swym sercem. Mieszkaniem dla św. Pawła było tak często więzienie, że kto je z nim dzielił, kto tam był jemu towarzyszem, temu także na zawsze dawał swą duszę. Miał wielu towarzyszów broni, ale też miał wielu towarzyszów więzienia, bo przecież przez dwa lata trzymano go w więzieniu w twierdzy, a dwukrotnie nosił w Romie kajdany na swych ramionach.

Niech nas na zakończenie chwyci za serce słowo samego Apostoła, jakie o Epafrze napisał do gminy w Filippi: „Uznałem za potrzebne posłać do was Epafrodyta mojego brata, pomocnika i towarzysza broni, a Waszego posła i sługę w potrzebach moich. Bo tęsknił do Was wszystkich i frasował się tym, żeście słyszeli byli o jego chorobie. Bo też w rzeczy samej bliski już był śmierci, ale Bóg zmiłował się nad nim, ale i nade mną, abym po smutku jednym nie miał smutku nowego. Tym rychlej go tedy posyłam, abyście Wy mieli radość obaczywszy go, a ja mniej smutku doznawał. Przyjmijcie go tedy w Panu z wszelkim weselem i takich ludzi we czci miejcie, bo dla sprawy Chrystusowej wystawił na niebezpieczeństwo życie

swoje, aby was nieobecnych zastąpił w posłudze dla mnie" (Filip. II, 25—30).

2. Inaczej działo się wśród najszlachetniejszych ze świata starożytnego. Seneka otrzymał od swego przyjaciela list, w którym się dowiaduje, że i oddawca związany jest węzłem przyjaźni z przyjacielem. Zdziwił się Seneka, że w liście znalazł przestrogę, by wobec oddawcy nie ze wszystkim się wynurzał, bo i on sam nie inaczej wobec niego postępuje. „Jakto — odpowiada Seneka przyjacielowi — (Ep. ad Luc.) nazywasz przyjacielem kogoś a równocześnie temu zaprzeczasz, skoro mu nie ufasz, nie wierzysz. Widocznie nie użyłeś wyrazu przyjaciel w znaczeniu właściwym, widocznie go tylko tak nazwałeś, jak się nazywa pierwszego z brzegu Panem lub towarzyszem, bo albo ktoś mi jest przyjacielem, i wówczas dzielę się z nim wszystkimi swymi myślami, albo też postąpię inaczej i wówczas mi przyjacielem nie będzie. Trafnie ujął Seneka istotę przyjaźni, widząc w niej na pierwszym miejscu komunikację dusz. Miał widocznie wychowawca Nerona duszę naturalnie chrześcijańską, kiedy domagał się szczerości bezwzględnej wobec przyjaciela, miał ją także wówczas, kiedy w innym liście oświadcza, że przyjaciel nie może żyć dla siebie, ale musi żyć dla innego, dla zaprzyjaźnionego: *Alteri vivere oportet, si vis tibi vivere* (ad Luc. Ep. 48).

Dusze naturalnie chrześcijańskie otrzymują nowe bodźce, skoro tylko spocznie na nich stygmat chrztu św. i spotkają się z nowym przykazaniem miłości, które każe duszę swoją dawać. Wśród milionów ochrzczonych zjawiali się zawsze i wszędzie geniusze serca, jednostki wyjątkowe, które życiem i myślą udowodniły, jak twórcza potęga zawiera się w przyjaźni.

Taką wyjątkową osobistością był św. Bernard z Clairvaux. Kiedy się mówi o dziejach miłości w wiekach średnich, wskazuje się na dwie jej postacie, jedną klasyczną, drugą ekstatyczną.

Ekstatyczną nazwano tę, która chce się sama wiecznie dawać i wydawać, chce się sama spalać i strawiać, ofiarować dla przedmiotu ukochanego. Za głównego przedstawiciela tej miłości uznaje się św. Bernarda, jednego z geniuszów serca w wie-

kach średnich. Nie znosił on zimnej dialektyki w oderwaniu od życia, od konkretnej rzeczywistości, od Chrystusa. Toteż kiedy Abelard napełniał całą Francję rozgwarem dialektycznych sporów, on wołał, że jego filozofią jest ukrzyżowana miłość Chrystusa. Hasło krzyża i ekstatyczna miłość św. Bernarda miały swój wzór w myśli i postaci św. Pawła, ale pokrewieństwo tych dwóch wyjątkowych osobistości sięgało dalej. Nad sercami niektórych ludzi musi się barwić jakaś tęcza, gdyż inaczej czują się słabi, odosobnieni, nieszczęśliwi. Do przyjaźni jako do tęczy swych serc i jako do uroku swego życia tęsknili jak rzadko kto kiedykolwiek tęsknił, św. Bernard i św. Paweł. Szkołą miłości — *schola caritatis,* nazywał św. Bernard swój klasztor cysterski. Ilekroć wracając ze swych dalekich objazdów kaznodziejskich, ujrzał swoją Clara Vallis, doznawał silnego wzruszenia, gdyż tam była szkoła jego miłości, *schola caritatis.* Polecał swym braciom pilnie się rozczytywać w Ciceronie, bo eklektyk rzymski nie tylko przemawiał wytworną łaciną, ale wskazywał w swym piśmie „De Amicitia" jak wielkim dobrem dla człowieka jest przyjaźń. Jak św. Bernard, szukał jego mistrz św. Paweł wszędzie przyjaźni bez względu na to, czy chodziło o poszczególne osoby, czy o domy i całe gminy. Dla niego szkołą miłości — *schola caritatis,* była przede wszystkim gmina.

Jeśli się chce wniknąć w istotę przyjaźni św. Pawła dla poszczególnych gmin, jako dla żywych całości, nie można ani na chwilę tracić z pamięci jego ukochanej idei o budowaniu mistycznego ciała Chrystusa. Tym Królestwem Bożym Paweł wciąż oddychał, bo je budował sam i budował z innymi. Budowanie Chrystusowego Kościoła, żywych kamieni w obrębie tej samej gminy było źródłem takiej przyjaźni, o jakiej pogaństwo nawet marzyć nie mogło.

Ze wspólnego łamania chleba, ze wspólnej medytacji nad ofiarą krzyżową i ze wspólnego budowania Królestwa Bożego, wreszcie z ukochania nade wszystko Głowy tego królestwa, rodziły się i wzmacniały te nowe przyjaźnie Pawłowe, jakby całościowe, bo się odnosiły już nie do poszczególnych jednostek, lecz do gmin zbudowanych z ducha Chrystusowego i własnego Nie rozpocznie Paweł inaczej listu do żadnej gminy, jak tylko

przez życzenie: „Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa niech zawsze będzie z nami“. Chrystus należy nie do jednostki, ale do całej gminy, do całego Kościoła.

Już w pierwszym chronologicznie liście gmina w Salonikach zjawia się jako rodzina, założona przez św. Pawła tak, iż uczucia jego dla gminy są uczuciami matki dla dzieci. „Staliśmy się maluczkimi pośród was“ i dodaje: „byliśmy jako matka karmiąca swe dziatki. A taką czuliśmy do Was miłość, że chętnie gotowiśmy byli dać Wam nie tylko Ewangelię, ale i życie nasze, boście się nam stali bardzo drogimi“ (I Tess. II, 7—8). Głównie zapamiętać trzeba ten fakt, że gmina chrześcijańska występuje tu jako rodzina, jako całość, a nie jako suma, zbiorowisko jednostek. Jego uczucie zatem przyjaźni obejmuje gminę jako gminę, jako nadrzędną całość. Ta sama myśl uwydatnia się w dalszym toku listu, gdy nazywa całą gminę „koroną swoją i weselem swoim“ (I Tess. II, 20). Kończy się list wzmianką o pocałunku świętym, która się powtarza także w kilku innych listach. Powtarza się także pod koniec niektórych listów w rozmaitych wariantach pozdrowienie, zanotowane w I liście do Koryntian w słowach: „Miłość moja z wami wszystkimi“ (I Kor. XVI, 24).

Drugi list do Tessaloniczan rozpoczyna się pochwałą gminy za to, że rośnie jej wiara i miłość jako całości. Dyktował św. Paweł swe listy różnym kopistom: Sylwanowi, Tymoteuszowi lub Tertiusowi, ale kiedy zjawiało się ostatnie pozdrowienie na końcu listu, własnoręcznie je kreślił razem z podpisem, jako znak serdecznych swych dla gmin uczuć.

Kościół Galatów musiał upomnieć, ale dlatego, że musiał to zrobić, wlewa przyjazną dłonią w ranę kojącą oliwę, przytaczając najmilsze wspomnienia z pierwszego wśród nich pobytu: „Daję Wam świadectwo — powiada — iż gdyby to było możebnym, oczy byście sobie wyjęli byli, a mnie dali“.

Wspólną cechą wszystkich listów jest to, że na początku dziękuje św. Paweł Panu Bogu za wszelkie objawy świętości, jakie w gminie zauważył; sposób wyrażania zmienia się z listu do listu, ale istota wszędzie pozostaje ta sama. Niezawodnie

trzeba w tym uznać dowód niezwykłej uprzejmości, jaka zawsze cechuje przyjaźń i miłość św. Pawła.

W I liście do Koryntian powtarza się ta sama postawa, jaką zauważyliśmy w liście do Salonik. Jak tam stał wobec duchowej swej rodziny jak matka, tak tutaj staje wobec niej jako ojciec, który ją zrodził przez Ewangelię (I Kor. IV, 15), a tu i tam gmina jest całością, tu i tam jest rodziną, a tylko w liście do Koryntian obok pojęcia rodziny zjawia się pojęcie miejscowego Kościoła Bożego (I Kor. I, 2). Nazywa św. Paweł całą gminę „robotą swoją w Panu" i „pieczęcią swego apostolstwa" (I Kor. IX, 1—2).

Najpiękniejszym wyrazem ujmowania całościowego każdej jednostki kościelnej, każdej gminy, jest to, co św. Paweł mówi w I liście do Koryntian i gdzie indziej o mistycznym ciele Chrystusa. Kto myśli i mówi o żywym organizmie, ten nawet jednostki wierzącej nie ujmie tylko jako osoby, ale także jako członka wielkiego ustroju, a tym bardziej ujmuje całościowo i jako jednostkę nadrzędną w budowie mistycznego ciała całą gminę chrześcijańską. W którymkolwiek zatem liście mówi św. Paweł o budowaniu mistycznego ciała Chrystusa, tam do gminy przemawia jako do całości, jakby do jednego przyjaciela, a nie do przypadkowo na jednym miejscu zebranej gromady jednostek (I Kor. X, 16). W ten sposób mówiąc o ciele mistycznym Chrystusa ujmuje całościowo gminy w listach do Koryntian (I Kor. XII, 12), Efezów (II, 19—22; IV, 1—16; IV, 12—13) i Kolossan (I, 18—21; II, 19).

Spośród wielu wyrażeń uprzejmej przyjaźni dla gmin przytoczymy tylko jedno. Pisywał do rozmaitych gmin listy jako dowód, że chce pozostać z nimi w nieustannej komunikacji duchowej, bo przecież istota przyjaźni na takim obcowaniu duchów polega.

Miał gminie korynckiej wiele do wyrzucenia, lecz z drugiej strony głęboką do niej żywił przyjaźń, skoro ją samą nazywa listem Chrystusowym napisanym na sercach wszystkich jej członków (II Kor. III, 3).

Jeżeli list pisany na pergaminiie lub papirusie jest wyrazem przyjaźni, to daleko bogatszym wyrazem jej jest człowiek,

a jeszcze bogatszym cała gmina ze swym różnobarwnym życiem. Zdawało się Pawłowi, że poprzez Koryntian mogło by się dokonywać z każdym najbliższym przyjacielem obcowanie duchów.

Dwa listy zawierają na końcu długą litanię pozdrowień, dowodząc, że św. Paweł skupiał koło siebie dużą gromadę przyjaciół, a każdy z nich prosił, by zaznaczyć także jego solidarność i jego przyjaźń dla gminy, do której list wysyłano. Jeden z tych listów pisał do gminy rzymskiej z Koryntu, a drugi z Rzymu do gminy w Kolossach. Przez serdeczny ton i wielość pozdrowień w zakończeniu stanowią obydwa listy dokument dla przyjaźni między gminami a sztabem towarzyszów broni św. Pawła.

Każdy list św. Pawła był dokumentem, który czytano na publicznym zebraniu całej gminy, by wszyscy solidarnie krzepili się jego treścią i dowodem przyjaźni ze strony Apostoła, jego sztabu, jego przyjaciół i gmin, z których listy wysyłał.

Nie tylko bowiem św. Paweł posyłał do gminy pozdrowienie od siebie i od poszczególnych swych towarzyszy, ale nawiązywał przez nie serdeczne węzły pomiędzy gminą a gminą, by ostatecznie wszystkie tworzyły żywy, pełen miłości organizm mistycznego ciała Chrystusa. Pozdrowienie takie nie było konwenansem, które św. Paweł notował bez wiedzy gminy, lecz wyszło najpierw ze serca całej gminy, a dopiero potem znalazło się pod piórem Pawłowym. W ten sposób zapisuje Apostoł pod koniec listu pierwszego do Koryntian: „Pozdrawiają Was Kościoły w Azji“ (I Kor. XVI, 19), bo w Efezie miał wówczas obok siebie przedstawicieli wszystkich gmin chrześcijańskich w Małej Azji. Bywało, że listy św. Pawła krążyły z gminy do gminy, torując drogę do nowych stosunków i przyjaźni lub do wzmocnienia dawnych.

W zakończeniu listu do gminy w Kolossach (IV, 16) prosi Apostoł, by przeczytawszy swój list posłali go potem do Kościoła w Laodycei, a list do Laodycenów sami odczytali.

3. Gdy Seneka walczył o prawo człowieka dla niewolnika, spotkał się on od razu z zarzutem, że będzie musiał usadzić u wspólnego stołu niewolnika i jego pana. Zarzut był nie-

uchronny, bo u wspólnego stołu siadają ci, którzy mogą ze sobą duchowo komunikować jako przyjaciel z przyjacielem. Jeżeli już u Żydów i u pogan religijna uczta wyrażała ideę solidarności i równości wobec Boga, to jeszcze silniejszym językiem odzywała się ta idea w chrześcijańskiej agapie i związanej z nią uczcie eucharystycznej. Na agapie i uczcie eucharystycznej nie było ani obcych, ani wyższych lub niższych, gdyż pierwszym na nich gospodarzem był Chrystus, a gośćmi były dzieci jednego Ojca w Niebie. Agapa równała i jednoczyła. Równała, gdyż obok bogatego pana Filemona siadał były jego niewolnik, Onezimus, serce św. Pawła. Jednoczyła, gdyż u stołu siadała gmina, siadali wszyscy jako jej członkowie, a nie jako obcy przychodnie. Jeżeli w Koryncie siadał do agapy chrześcijanin z Efezu, to gmina chrześcijańska z Koryntu czuła, że się rozszerza, że się rozrasta i zrasta z gminą w Efezie w jedną żywą całość, że obydwa Kościoły poczuły się obok siebie jako siostry jednej wielkiej rodziny, która się nazywa mistycznym ciałem Chrystusa. Obrazy katakumbowe, list św. Pawła do Koryntian i Dzieje Apostolskie wprowadzają jeszcze dzisiejszego członka Kościoła w atmosferę agapy z wieku pierwszego tak, że znikają zapory przestrzeni i czasu, by wszyscy mogli zasiąść u biesiadnego stołu, gdzie gospodarzem jest Chrystus, a jego gośćmi gminy chrześcijańskie ze wszystkich krajów i wieków. Popatrzeć na obrazy katakumbowe, a zobaczy się, jak tam gościom u jednego stołu służą dwie niewieście postacie, dwa symbole miłości i pokoju. Zajrzeć do pierwszego listu do Koryntian, przeczytać w rozdziale XI wiersze 17—23 i 33—35 a dostrzeże się, jak bardzo chodziło św. Pawłowi o to, żeby agapy wszystkim wychodziły na pożytek i zbawienie a nie na szkodę, żeby zawsze panowała w nich chrześcijańska solidarność i równość w obliczu Chrystusa-gospodarza, a znikła różnica majątku i klasy. Zajrzeć do Dziejów Apostolskich, a zauważy się, jak na agapach służyli do stołu całej gminie zrazu kapłani, a potem diakonowie; zauważy się, jak przybyły do Troady św. Paweł i jego towarzysze czuli się u siebie na agapie tamtejszej gminy.

Wysoka, ogrzana przyjaźnią panowała atmosfera na agapie, ale nad agapą górowała uczta eucharystyczna. Na takiej uczcie

Chrystus jest już nie tylko gospodarzem, ale jej Arcykapłanem, Ofiarnikiem i ofiarą zarazem, jest jej chlebem żywota. By się przekonać jaki tam był nastrój, weźmy w rękę Ewangelię według św. Jana i czytajmy od r. XII (w. 31) aż do r. XIII. Było już po uczcie eucharystycznej w Wieczerniku, ale wszyscy siedzieli jeszcze u stołu, zapatrzeni w Chrystusa i zasłuchani w Jego słowa, rozpaleni stygmatami sakramentu kapłaństwa, otrzymanego w czasie uczty eucharystycznej. Płonęły im dusze jak nigdy, spadły im z oczu łuski jak nigdy, oddychali już atmosferą nowego przykazania i żyli nową, kapłańską miłością wziętą z Eucharystii a On, ich Mistrz kończył już swoją modlitwę Arcykapłańską mówiąc do Ojca: „A nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy przez słowo ich uwierzą we mnie, aby wszyscy byli jedno, jak Ty Ojcze we mnie a ja w Tobie" (r. XVII, 20—21). „I oznajmiłem im Imię Twoje i oznajmię, aby miłość, którą mnie umiłowałeś, w nich była a ja w nich" (XVIII, 26). Rozszerzyły się w tej chwili ściany Wieczernika poza granice przestrzeni i czasu, sięgając tak daleko, jak daleko sięgać miało Królestwo Chrystusowe. Jak kiedyś Chrystus, wołają wszystkie ściany wielkiego, światowego Wieczernika razem z uczestnikami Eucharystii: „Aby byli jedno". Jeżeli kogoś nie przekonały dowody przeciwne, jeżeli uznaje, że rozdziały IX i X Nauki Dwunastu Apostołów odnoszą się w całości do Eucharystii, niech weźmie w jedną rękę list I św. Pawła do Koryntian, a w drugą D i d a c h e. Niech najpierw czyta wiersze 23—33 jedenastego rozdziału listu do Koryntian, a potem niech odczyta rozdział IX Nauki Dwunastu Apostołów; niech zwróci uwagę przede wszystkim na wiersze 27—33 z listu do Koryntian a przekona się, że o to samo chodzi św. Pawłowi i Nauce Dwunastu Apostołów, chodzi o świętą, o „Przenajświętszą Hostię", do której przystępują dusze czyste, by potem były wszystkie „jedno".

Było w gminach chrześcijańskich łamanie chleba, którego poganie nie znali. Ze wspólnego łamania chleba szła nie tylko ogólna chrześcijańska miłość, ale i przyjaźń, gdyż wspólne łamanie chleba znowu, jak łaska, niczego nie znosi, ale podnosi i pogłębia. Jeżeli przyjaciele odchodzili od wspólnego łamania

chleba, nie mogli mieć dla siebie takich rezerwatów, jakie miał dla swych zaprzyjaźnionych przyjaciel Seneki, ale mniejsza o ten szczegół, bo chodzi przede wszystkim o to, że idea Krzyża i łamania chleba wprowadza w całkiem inny świat uczucie przyjaźni. W nim bowiem dokonuje się nie tylko komunikacja dusz, ale komunikacja chleba, komunikacja żywego Chrystusa, który nigdy żadnych przyjaciół nie rozdzielił, ale zawsze wiązał jednostkę z jednostką, gminę z gminą.

Bodaj czy nie najszlachetniejszy wyraz stosunku pana do niewolnika znalazł pogański Rzym w liście 47 Seneki do Lucilla. Przypomina, że i starzy Rzymianie szanowali godność ludzką u niewolnika, że raz na rok urządzali dzień rzeczypospolitej domowej, kiedy nie tylko jadali ze służbą u wspólnego stołu, ale jej nawet oddawali rządy i honory. Nie poniża bynajmniej człowieka to, że dopuszcza sługę do swego stołu, bo niejednokrotnie ucztuje się u tego samego stołu z ludźmi gorszymi od niewolnika. Jedni siadają do tego samego stołu, że są tego godni, a inni na to, aby się stali godnymi. Najgorsza jest ta niewola, która wynika z woli własnej. Jedni są niewolnikami tej, inni innej namiętności, a wszyscy są niewolnikami bojaźni. Niejednokrotnie niewolnik w rzeczy samej jest panem, posiadając wolność wewnętrzną. By zatem znaleźć przyjaciela, nie trzeba koniecznie wychodzić na Forum Romanum ani do Senatu, ale wystarczy się rozejrzeć wśród mieszkańców własnego domu, a znajdzie się na pewno wśród służby, wśród niewolników takich, którzy pańską mają duszę. Należy doprowadzić do tego, aby tacy nigdy pana swego się nie bali a tym mniej jego kija, ale zawsze go szanowali, tak jak się szanuje i kocha Boga, wyzbywając się wszelkiej bojaźni.

Jeżeli wieki średnie stworzyły legendę o przyjęciu chrztu św. przez Senekę, jeżeli stworzyły legendę o przyjaźni Seneki ze św. Pawłem, to najprawdopodobniej stało się to na podstawie tego listu, który tak bardzo przypomina list św. Pawła do Filemona i wszystko to, co tam powiedziano o serdecznie ukochanym przez Pawła niewolniku Onezymie.

Weźmy w rękę list św. Pawła i czytajmy, bo jest drobnym, cennym klejnotem wśród całości listów Pawłowych. Pisał go

św. Paweł z więzienia rzymskiego, gdzie go odwiedzało kilku wiernych przyjaciół, ale bodaj czy nie najwierniej służył mu zbiegły niewolnik od Filemona. Słowa i cierpienia św. Pawła utorowały Chrystusowi drogę do duszy tego zbiega z Kolossy. Ochrzcił go Apostoł i ukochał, odzywając się do niego jak do nikogo innego: „Serce moje". Mógłby był Onezyma u siebie zatrzymać, mógłby był go wykupić, a jednak tego nie zrobił, bo drogim mu także był Filemon. Dobrze się tak stało, choćby i dlatego, że uzyskaliśmy przez to w liście św. Pawła do Filemona dokument, który wskazuje na stosunek do niewolnika ochrzczonego w domu chrześcijańskim. Kto przez chrzest stał się bratem Chrystusowi, kto już raz zasiadł wspólnie do agapy, nie może być niewolnikiem innego ochrzczonego, stąd też św. Paweł nazywa Onezyma nie tylko swoim sercem, lecz także bratem i prosi Filemona, by i on przyjął zbiega jako brata a nie inaczej. W liście do Filemona zawiera się zatem nie tylko opis wzruszającego zdarzenia, gdzie ochrzczony niewolnik już jako brat wraca do swego pana, lecz mieści się zasadnicza, ogólna idea, która musiała przerabiać świat. musiała z niewolników robić braci i przyjaciół.

4. Jak bardzo gmina pamiętała o gminie, dowodzą chwile trudne, jakie niektóre z nich musiały przeżywać. Chyba najuboższą ze wszystkich gmin była jerozolimska, a na domiar zła w r. 46—47 zjawił się głód w stolicy Palestyny. Dowiedziawszy się o tym, zebrała gmina w Antiochii co mogła i posłała potrzebującym swym braciom przez ręce Pawła i Barnaby.

Macierzysta gmina jerozolimska była jednak zawsze biedną; wiedziały o tym inne gminy i postanowiły raz dać upust temu uczuciu, które się w nich budziło na coraz nowe wieści o nędzy braci jerozolimskich, bo przecież ich Apostoł i Ojciec, Paweł, powiedział niedawno temu w liście do Galàtów: „A przeto póki czas mamy, czyńmy dobrze wszystkim, a najwięcej domownikom wiary". Miała nastąpić wielka mobilizacja serc. Inicjatywa wyszła z Koryntu, chociaż sprawniej zabrano się do organizacji wielkiego dzieła gdzie indziej. Galatom polecił św. Paweł, żeby w pierwszy dzień każdego tygodnia zbierano co kto może dla braci w Jerozolimie, by uniknąć chaosu w ostatniej chwili.

Kiedy w r. 57 pisał Apostoł list II do Koryntian, Macedończycy już od roku byli gotowi, czekając tylko na hasło, by wysłać delegata ze zebraną jałmużną. To wszystko były tylko przygotowania i jakby zewnętrzne posunięcia organizacyjne. Kto jednak chce przeczytać wielką kartę, *Magna Charta*, dyskretnego miłosierdzia w dziejach chrześcijaństwa, niech otworzy Nowy Testament i przeczyta od początku do końca VIII i IX rozdział drugiego listu do Koryntian. Czytajmy razem, by najpierw się przekonać, jak św. Paweł nazwał tę mobilizację serc i pomoc gmin bogatszych dla gminy biednej. Nazwał ją łaską, posługą czynioną na rzecz świętych, dziełem miłości, posługą miłości, hojnym darem, dowodem miłości przed obliczem Kościołów, błogosławieństwem, świętą służbą, posługiwaniem wypróbowanej cnoty, wreszcie posłuszeństwem Ewangelii Chrystusowej. Tyle i tak pięknych nazw na wsparcie biedniejszego nikt przedtem ani potem w tak drobnym dokumencie naraz nie napisał. Kto je zebrał, miał w sobie ducha samego Chrystusa. Czytajmy wielką kartę miłosierdzia jeszcze raz i szukajmy motywów, jakie działały w tej chwili u św. Pawła i we wszystkich gminach. Motywów było najpierw tyle, ile św. Paweł znalazł nazw na to wielkie dzieło, ale ponad nimi wszystkimi górowały motywy, które Apostoł w specjalny sposób podkreślił. Wszystkie motywy noszą na sobie piętno wyłącznie religijne. Ilekroć myślał św. Paweł o miłości, która daje, i z duszy daje, tylekroć stawał mu przed oczyma Chrystus; więc też nic dziwnego, że jako pierwszy motyw występuje u św. Pawła myśl, że On, Chrystus... stał się ubogim będąc bogatym, aby wszyscy Jego ubóstwem się wzbogacili. Drugi motyw posiada cechę ogólniejszą, bo sięga do Boga, który jako najwyższa Opatrzność daje każdemu nasieniu moc rozmnażania się w coraz bogatsze chleby. Kto wobec tego skąpo sieje, skąpo zbiera, a kto hojnie sieje, hojnie daje, ten na siebie i swoją siejbę miłosierdzia sprowadza Boże błogosławieństwo. Trzeci motyw sięga do dusz tych, na których spełnić się miała „święta służba miłości". Odpowiedzią na świętą służbę może być tylko znowu święta i dziękczynna modlitwa. Czwarty motyw zwraca się do sprawiedliwości społecznej, ale i on posiada

cechę religijną, wiążąc się organicznie z trzema poprzednimi motywami. Jakby ze serca wyjął św. Paweł te motywy wszystkim gminom, tak, iż wszystkie chórem prosiły, jako o wielką łaskę, żeby mogły wziąć udział we wspólnej „świętej służbie" dla Jerozolimy. Raz na zawsze nauczył św. Paweł chrześcijańskie gminy, jakie struny w duszy ludzkiej trzeba poruszyć, ażeby odpowiedziały prośbą o udział w „świętej służbie".

Tymczasem miał św. Paweł w duszy swojej ucisk. Jeżeli się chce nieco głębiej w nią zajrzeć, trzeba sobie przypomnieć scenę pożegnania z przedstawicielami gmin azjatyckich w Milecie. Bywa często tak w pracy misyjnej czy w życiu wielkiego człowieka, że zanim spadnie silny cios, zanim dotknie ciężkie doświadczenie, Pan Bóg zalewa duszę wielką radością, by się pod krzyżem nie załamała.

Radość wielka zalała duszę św. Pawła na widok tego, co się działo w Milecie, kiedy się żegnał z gminami azjatyckimi; bał się o ich przyszły los, ale teraz widział, że chyba nie miał nigdzie szczerzej oddanych wiernych. Odprowadzili go jeszcze na statek i z brzegu błogosławili mu jako swemu ojcu. Zajechał do Tyru, by i tam przeżyć nowy smutek i nową radość. Radość miał z tego, iż chrześcijanie tamtejsi okazali mu tyle przywiązania, że go prosili, by został z nimi, smutek miał stąd, że znowu przepowiadano mu nieszczęście, jakie go miało spotkać w Jerozolimie. Nie miał Apostoł duszy z kamienia i czuł, jak nieokreślona żałość zlewa się w głąb jego jestestwa, bo przecież Jerozolima jest macierzą wszystkich gmin chrześcijańskich i jedzie do niej nie z żadnym słowem wyrzutu, lecz tylko ze „świętą służbą". Czuł, że jemu już tu po raz drugi w drodze do Jerozolimy śpiewają hosanna tak, jak hosanna śpiewali kiedyś Chrystusowi.

Chrystus nie wrócił; i on nie wróci. Zaczęły się spełniać wyroki Boże i niezbadane zamysły Chrystusa w życiu Apostoła. Jeszcze mu śpiewano hosanna, jeszcze mu rosło serce na widok solidarności braci, ale już miała się rozpocząć jego droga . . . [1])

---

[1]) Brak jest zakończenia paragrafu czwartego.

5. Tkacz

Mówiąc o nowej, ukrzyżowanej miłości, o przyjaźni między jednostką a jednostką, gminą a gminą, nie zapomniał bynajmniej św. Paweł o zadaniach bardzo ziemskich, które już wówczas zaostrzyły się w palące zagadnienie niewolnictwa. Rozglądając się w czasie wypraw misyjnych po całym imperium rzymskim zauważył, że na jedną warstwę niewolnika starano się złożyć całą pracę fizyczną, a zwalniano z niej wszystkie inne warstwy, zachowując dla nich jako wyłączny przywilej dziedzinę myśli, piękna, używania i cyrku. Już wówczas zagadnienie pracy wiązało się z zagadnieniem społecznym, politycznym i religijnym. Na końcu listu do Galatów (Gal. VI, 17) odzywa się św. Paweł: „Niech mi nikt nie będzie uciążliwym, albowiem ja piętna Pana Jezusowe na ciele moim noszę". Kto nosi w sercu i pamięci ofiarę Chrystusa za grzechy, będzie na tym miejscu myślał o stygmatach na rękach i na nogach Pawłowych. Może i takie stygmaty otrzymał Apostoł od swego Mistrza, ale on miał na dłoniach jeszcze inne stygmaty, te, które powstały z twardej pracy przy tkackim warsztacie. Kiedy w dzisiejszej chwili zaprzecza się kapłanom prawa do życia, nazywa się ich liszeńcami i odmawia im się karty chlebowej . . . staje nam w oczach postać św. Pawła i jego Mistrza, Jezusa Chrystusa.

Dawniej wyodrębniano człowieka od świata zwierząt, nazywając go *homo sapiens*, dzisiaj nazywa się go *homo faber*, jakby się chciało powiedzieć, że praca ręczna wyodrębniła jednostkę ludzką od świata zwierzęcego. Dawniej pytał się jeszcze Anaksagoras, czy człowiek dlatego ma ręce, ponieważ posiada rozum, czy też posiadł rozum, ponieważ od początku miał ręce. Dziś walczy *homo faber* przeciwko *homo sapiens* wołając, że dlatego człowiek zdobył mądrość, dlatego jest *sapiens*, ponieważ od początku miał ręce. Rękami, pracowitymi rękami wydarł samego siebie z ziemi a zwierzęcość z własnej swej istoty; usunął w szary kąt wszelkich innych panów świata, ażeby pracę i tylko pracę umieścić na tronie. Kiedy takie rozbrzmiewają hasła, przypomni sobie każdy ksiądz postać św. Pawła w chwili pisania listu do Galatów, przypomni sobie jego słowa, że on

nie liszeniec, że jemu praca piętna Chrystusowe na dłoniach wycisnęła. Przypomni sobie jeszcze coś innego, przypomni sobie, jak wśród słuchającej Chrystusa rzeszy padały pytania: *Nonne hic est faber?* — Azali ten nie jest rzemieślnikiem? (Mat. XIII, 55). Jak za Mistrzem, tak za Jego uczniem Pawłem wołano: *Nonne hic est faber?* — Azali ten nie jest rzemieślnik? Może nawet nie domyślał się Paweł, że siedząc nocą u tkackiego warsztatu torował także tędy drogę nowemu poglądowi tak, że dzisiaj jak dawniej mógłby się do świata pracy odezwać ten jedyny w świecie *homo faber*, co nocami pracował przy warsztacie, ale cały dzień występował nie tyle jako *homo sapiens*, ile raczej jako *homo Dei*, jako mąż Boży, jako apostoł, jako przybity do krzyża Chrystusowego uczeń. Z Chrystusowego krzyża wziął dostojeństwo, które może znaleźć się na czole i dłoniach zarówno tego, co się nazywa *sapiens*, mędrcem, jak i tego, co się zowie robotnikiem — *faber*.

Z góry, z Boga i Chrystusa wyprowadza chrześcijaństwo wszelką wielkość na ziemi, a więc i wielkość pracy. Spróbujmy znaleźć cztery tytuły dostojeństwa pracy wzięte z góry, z Chrystusa i od Boga.

Ujęta religijnie praca łączy się nasamprzód jak najściślej z wewnętrzną ofiarą i oczyszczeniem. Tak Bóg ukochał świat, że Syna swojego dał, a Syn ze swej strony tak go ukochał, że wołano za Nim:*Nonne hic est faber?* — Izali ten nie jest rzemieślnik? I wołano: *Crucifige*, ukrzyżuj. Stało się z Chrystusem tak, jak wołała rzesza. Ani u warsztatu ciesielskiego, ani na krzyżu nie było Mu łatwiej niż komukolwiek, co krwawe stygmaty miał na swych dłoniach, bo duszę swoją dał.

Duszę można dać albo na raz, albo cząstka po cząstce w codziennym, wyczerpującym trudzie. Jeżeli się raz ujmie pracę religijnie, nie potrafi już ona zrobić z człowieka mechanizmu, nie potrafi go przekształcić w jakikolwiek traktor, gdyż traktor duszy nie daje. Kto zaś religijnie duszę traci w twardym trudzie, ten ją z powrotem odzyskuje, lecz już inną, przepaloną w ogniu ofiary. Nie w takiej ofierze tkwi tragizm, lecz tragizm ludzki zjawia się dopiero tam, gdzie obca siła zabiera człowiekowi jego duszę z zewnątrz, robiąc z niego maszynę tak, że

już tylko pracuje, by żyć, by odzyskać utraconą siłę fizyczną i znowu stanąć do roboty jako traktor. Jeżeli się dzisiaj bada przekleństwo pracy, głoszone przez robotnika, to stwierdza się jasno, że robotnik przeklina swój trud tam, gdzie mu obca ręka zabrała całą jego duszę.

2. Ofiarą jest praca i procesem, przez który człowiek upodabnia się do swego Stwórcy. W I liście do Koryntian nazwał św. Paweł ludzi „współpracownikami bożymi" (I Kor. III, 9). Święty Tomasz z Akwinu wychodzi z tych słów św. Pawła na to, by wskazać, że w twórczej pracy człowiek podnosi się do Boga, jak aniołowie na szczeblach drabiny Jakubowej, najwyższa bowiem doskonałość i radość człowieka polega na tym, że może stwarzać dzieła, które w ten lub inny sposób do niego są podobne, odzwierciadlając jego ducha, jego twórcze pomysły, jego idee.

Najczystszą radością człowieka jest to, że może się stać przyczyną sprawczą jakiejkolwiek rzeczy, jakiegokolwiek wytworu, bo idzie wtedy w ślad swego Stwórcy. Im więcej tworzy, im więcej myśli wprowadza w bezkształtne tworzywo jako *logoi spermatikoi,* tym więcej upodabnia się do odwiecznego Logosu. Jeżeli socjalistyczne teorie Fouriera, A. Wagnera, De Mann'a walczą w obronie radości idącej z pracy, to myśl tomistyczna i myśl Pawłowa wprowadziły człowieka o wiele wieków wcześniej na tę samą drogę. Współpracownikami bożymi jesteśmy — woła z zachwytem św. Paweł — a Dionizy Areopagita uważa twórczą współpracę ze wszystkich bożych czynności człowieka za najbardziej Bożą.

Grubo się mylą wszyscy ci, którzy uznają pracę za karę należną grzechowi, powołując się na Genezę. Nie znają Genezy, bo gdyby ją znali, wiedzieliby, że pierwsze przykazanie, jakie Bóg tam wydał dla człowieka, było przykazaniem kultury: *Crescite et multiplicamini et replete terram et subiicite eam* — czyńcie ziemię sobie poddaną (Gen. I, 28). Zanim Geneza powie o jakimkolwiek grzechu, mówi o obowiązku pracy kulturalnej: *subicite eam* — mówi o tym, że Bóg umieścił pierwszego człowieka w raju szczęścia nie na próżniaczkę, ale na to, by działał, *ut operaretur* (Gen. II, 16). To tylko pewna, że póki grzech

będzie mieszkał w ludzkiej pracy kulturalnej, dopóty praca będzie rodziła chwasty, a kultura zbiorowego człowieka raz po raz będzie przechodziła na błędne tory. Nie uważał Paweł pracy za przekleństwo, kiedy się cieszył, że na ciele swoim nosi piętna Pana Jezusowe, że nikomu nie był ciężarem, bo sam pracował na swój chleb, a już radość zalewa mu duszę, kiedy wspomina o pracy solidarnej całej ludzkości, zwracając uwagę na zewnętrzne usposobienie, jako na ożywczą jej duszę. Wie św. Paweł z własnego doświadczenia i z nauki Chrystusa, że we wspólnej budowie jeden rzuca fundament, a inni na fundamencie dalej budują, kładąc na nim złoto lub srebro, kamień lub kruchy, bardzo kruchy materiał, zależnie od tego, czym bogata jest dusza. Wiedział św. Paweł z własnego doświadczenia i z nauki Chrystusa, że w każdym wielkim budowaniu ludzkim wielkość i moc zależy od głębokiego poczucia twórczej współpracy z Bogiem.

3. Ofiarą, procesem upodabniającym do Boga, i prawem ludzkiego istnienia z woli Bożej jest praca w ujęciu chrześcijańskim. Do gminy w Salonikach odezwał się św. Paweł niemal twardo: „Nakazujemy wam bracia w Imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, abyście stronili od każdego brata żyjącego w próżniactwie... kto nie chce pracować, niechaj nie je“ (II Tess. VI, 10). Zdawało by się, że kto powiedział „niech nie je“, powiedział tym samym: niech nie istnieje, niech nie żyje, a jednak tak św. Paweł powiedzieć nie mógł, a tylko oświadczył, że prawo pracy jest prawem istnienia ludzkiego, że wynika z głębi ludzkiego bytu. Jak z całej istoty człowiek dąży i dążyć powinien do utrzymania swojego istnienia, tak dąży i dążyć powinien do pracy. Wiedział św. Paweł, że cała przyroda w jakiś dziwny sposób jęczy i boleje, jakoby czekając na rękę ludzką, żeby ją zrobiła sobie poddaną i wprowadziła w nią nowe swe formy, nowe *logoi spermatikoi,* jako warunek ludzkiego istnienia na ziemi. Słów Bożych w Ewangelii nie interpretuje się ciasno, ale interpretuje się je szeroko, aż w nieskończoność; szeroką też i głęboką musi być interpretacja słów św. Pawła: „Kto nie pracuje, niech nie je“.

Jak Bóg utrzymuje rzeczywistość wszechświata przez to,

że ją ciągle stwarza, tak ludzkość ze swej strony utrzymuje rzeczywistość własną, utrzymuje ją i rozwija przez to, że ciągle idzie naprzód w pocie czoła na drodze pracy.

4. Dzisiaj ten, co nad zwyż wydać się musi, znajdzie jeszcze czwarty motyw pracy, z którego tamte trzy jako ze źródła swego wynikają. Motywem tym jest znowu religijna, nowa miłość Boga i człowieka. Spełniał św. Paweł równocześnie podwójną pracę: jedną wychowawczą — darmo, a drugą zarobkową — za chleb, dowodząc, że można każdej chwili przejść z jednej do drugiej, nie zmieniając tej wewnętrznej postawy nowej miłości, która w ujęciu chrześcijańskim stanowi najgłębszy i najszlachetniejszy motor każdego wysiłku.

Podzielmy z socjologami czynność produkcyjną na twórczość i pracę nie twórczą.

Ograniczmy pracę do tych czynności, które bezpośrednio lub pośrednio mają zaspokoić potrzeby pracującego człowieka; nazwijmy twórczością czynniki, które zwiększają zasób obiektywnych wytworów kultury a zauważymy, że tym głośniej zawoła praca o miłość jako o wewnętrzny swój motor, zawoła tym głośniej, im więcej się ją pozbawi twórczych czynników. Bez miłości w duszy człowiek pracować nie umie, a jeżeli jednak pracować musi, to uważa bezduszną, beztwórczą swą robotę za nieznośne przekleństwo. Wewnętrznym motorem może się stać dla nas ukochanie albo samego procesu produkcji, albo też wytworów pracy, ale tego rodzaju miłość wyczerpuje się tym prędzej, im bardziej praca traci od wewnątrz i zewnątrz twórcze swe składniki. Zostaje tylko wówczas miłość Boga i bliźnich, swoich najbliższych, jako ta siła, która jeszcze potrafi utrzymać w robotniku dostojną postawę ludzkiego ducha.

Walczy religia razem z robotnikiem o to, żeby jego pracy nie odebrano ostatniej reszty twórczych składników, walczy o to, ażeby z niego nie robiono automatu albo maszyny, a jeżeli już niczego nie potrafi, przypomina mu, że miłość Boga do wszystkiego jest użyteczna (Rzym .VIII, 28), że zdoła i w tym tragicznym położeniu zachować robotnikowi jego godność i duszę. Chrześcijaństwo wprowadziło w świat ideę dobrowolnej służby dla innych, odkąd zjawił się wśród ludzi Chrystus, jako

ten, który służył (Mat. XX, 28) i służyć pragnął, ogłaszając, że rośnie wielkość człowieka w miarę, jak rośnie jego pełna miłości służba (Mar. IX, 34). W służbę Bogu i ludziom z własnej wewnętrznej chęci potrafi się zamienić wszelka praca, jeżeli tylko w duszy nie zgaśnie płomień miłości. Nawet miłość, co idzie z dołu, potrafi się stać potęgą, ale potęga rośnie w miarę, jak miłość idzie z wyższych, a zwłaszcza z religijnych źródeł. Przechodził św. Paweł z przykazań i Najświętszej Ofiary do tkackiego warsztatu, a od warsztatu na powrót do Ofiary, radując się tym, że wiecznie był w służbie Boga i ludzi.

Z miłości Boga i ludzi otrzymał znaki Chrystusowe na swych dłoniach zamykając usta tym, którzy by mieli ochotę powiedzieć mu, że święty chlebuś pod kościelnym murem najsmaczniejszy. Udowodnił, że od wszelkiej acedii, od wszelkiej czczycy czy gnuśności można się uchronić od wewnątrz, uznając każdą pracę za składnik dobrowolnej, religijnej służby. Miłość Chrystusa przyciskała Apostoła tak, że czuł jej ślady na całym ciele: na dłoniach, stopach i w skroniach, przyciskała go i prowadziła ze służby do służby, lecz wszelka służba była dla niego źródłem radości i odrodzenia.

Nie może nikt zarzucać chrześcijaństwu, że nie docenia wartości pracy fizycznej albo ją przecenia, gdyż nie nazwało nigdy pracy ani towarem, ani Bogiem. Nie może mu nikt zarzucić, że nie rozumiało, jak bardzo złożonym jest pojęcie pracy, jak istnieje cała jej hierarchia od niekwalifikowanej pracy fizycznej, aż w górę do przejawów wielkiej twórczości kulturalnej. Wiedział św. Paweł, że praca poszczególnego człowieka nie sprowadza się do odosobnionych wyładowań energii fizycznych, lecz wchodzi jak cząstka w system budowania całej ludzkości, gdzie jedni kładą fundamenta, a inni budują złotem i srebrem, i ziemią, i wodą, i ogniem, węglem i parą, elektrycznością i motorami, nauką i techniką, kształceniem i wychowaniem, mądrością i religią. Niech braknie jednego z tych pierwiastków, niech braknie ducha lub materii, a społeczność ludzi, złożonych z ciała i duszy, pocznie się w sobie łamać, męczyć i chorować, bo zeszła ze szlaku właściwego sobie rozwoju.

Wiedział św. Paweł, że człowiek nie może się roztopić w cierpieniu, że nie może się unieruchomić w zachwycie i kontemplacji prawdy nadprzyrodzonej lub przyrodzonej, lecz równie dobrze rozumiał, że bez duszy i ducha rozpada się w gruzy wszelki ustrój ludzkiej kultury. Przeciwstawiał Izaak Haecker cnoty czynne cnotom biernym, pokorze, cichości, łagodności, zdolności niesienia krzyża, bo był olśniony amerykanizmem, czuł w sobie rozmach pracującego świata ze Stanów Zjednoczonych. Przeciwstawił się w myśli katolickiej amerykanizmowi papież Leon XIII, odrzucając pogląd — szlachetnego zresztą — Haeckera. Musi się utrzymać prymat duszy nad ciałem, ducha nad życiem, Boga nad wszystkim, jeżeli ludzki świat ma pozostać kosmosem, z wewnętrzną, niesłabnącą dynamiką do ciągłego rozwoju w górę i w dal.

Rozumiejąc ideę solidarności w pracy ludzkiej oświadczał św. Paweł tyle razy, że kto pracuje w jakimkolwiek dziale winnicy Bożej na ziemi, ma prawo do chleba poprzez swój wysiłek dla całości. Przeczuwał jednak wielki Apostoł, że mogą nadejść czasy walki klas, walki między ręką a głową i dlatego sam nie chciał korzystać z ogólnego prawa i siedział nocą u warsztatu tkackiego, by całymi dniami głosić Ewangelię. Kiedy się czyta jego listy bez specjalnego kąta widzenia, bez myśli o pracy, może się zdawać, że to wszystko w listach zjawia się tylko wyjątkowo. A jednak tak nie jest, gdyż hasło osobistej, ręcznej pracy, głos o piętnach Chrystusowych na własnych rękach, odzywają się ciągle, odzywają się w listach do Koryntian (I, III, 6—9; III, 9—15; IV, 11; IX, 7—19; II Kor. XI, 7—9; XII, 13—15), do Filipensów (IV, 10—13) i do Tessaloniczan (I Tess. II, 7—9; IV, 11—12; II Tes. III, 6—15).

Nadeszły dzisiaj czasy, które przeczuwał św. Paweł, nadeszły dla księdza i nie-księdza, dla każdego niemal inteligenta, kiedy mu się odmawia prawa do karty chlebowej, wyłączając go z solidarności świata pracy tak, iż musi się nieraz wydać nadzwyż, jak św. Paweł zakrwawiając swe dłonie w nowym, nieznanym dla siebie trudzie, w nieprzespanej nocy, choć cały dzień zdzierał swe siły dla dobra ogólnej kultury duchowej.

6. Listy

Ostatni pobyt św. Pawła w Jerozolimie (58 r.) i jego więzienie w Cezarei (58—60) obraliśmy jako punkt szczytowy, by z niego otrzymać pogląd na całe jego życie. Nasuwa się pytanie, czy także wśród listów św. Pawła nie ma takiego, który by się jak szczyt ponad wszystkie inne podnosił tak, iżbyśmy mogli wyjść z jego treści, aby ogarnąć całość myśli Apostoła.

Pobyt w Jerozolimie i Cezarei stanowi dla nas w tym wypadku lukę i granicę zarazem. Stanowi lukę, bo w tym czasie nie ukazał się żaden list Pawłowy, stanowi granicę, bo osobną grupę stanowią listy pisane przed rokiem 58, a osobną grupę listy pisane po opuszczeniu więzienia w Cezarei (60). Do pierwszej grupy zalicza się dwa listy do Tessaloniczan, list do Galatów, dwa listy do Koryntian i list do Rzymian. Do następnej grupy należą listy z pierwszego więzienia rzymskiego (61—63 r.): do Efezów, do Kolosan, do Filemona i dwa do Filippi; z drugiego więzienia rzymskiego (67): drugi list do Tymoteusza, wreszcie z czasu między jednym a drugim więzieniem (63—67): list do Tymoteusza, list do Tytusa i prawdopodobnie list do Żydów.

1. a) Ponad wszystkimi listami obydwu grup góruje jako szczytowy punkt list do Rzymian. Znowu z jego wyżyny będzie można jednym spojrzeniem ogarnąć kierownicze idee św. Pawła. Krzyż i spełniona na nim z miłości ofiara Chrystusowa staje się w tym liście jako słup graniczny w dziejach ludzkich, dzieląc je na epokę przed Chrystusem i po Chrystusie. Z wyżyny krzyża spogląda Apostoł na dzieje dowodząc, że spełnił się na nim czyn zbawienia, do którego ludzkość nie była zdolną z własnych swych sił. Nie z innego motywu, lecz z miłości dla wszystkich ludzi zmarł Syn Boży na to, by także wszyscy ludzie uczestniczyli w ogólnym przywłaszczeniu na syny przez łaskę. Zatrzymać się trzeba ze św. Pawłem na chwilę u stóp krzyża, by zaznaczyć, że dzieło odkupienia ludzkości mogło się dokonać tylko z góry, a nie z dołu, tylko z miłości Boga, a nie z wysiłku osobistego człowieka. Dopiero kiedy Syn Boży z miłości Arcykapłańskiej siebie dał i wydał jako ofiarę, każdy wy-

siłek, każdy ucisk człowieka dąży z dołu w górę, otrzymawszy z ukrzvżowanej miłości Chrystusa całkiem nowy kierunek. Czytajmy z uwagą rozdział piąty (V, 2—9): „Chlubimy się nawet z ucisku, wiedząc, iż z ucisku rodzi się cierpliwość, z cierpliwości wytrzymałość, z wytrzymałości nadzieja. Nadzieja zaś nie zawodzi, gdyż miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha św., który nam jest dany. Dany nam jest Duch, dana nam Jego miłość, bo nam się dał i wydał Syn Boży w całopalnej ofierze".

Jeszcze człowiek żył w grzechu, a już Bóg osobliwą dla niego okazuje miłość (V, 8—9), a tym bardziej okazywać mu będzie miłość, skoro już został usprawiedliwiony. Ukrzyżowana miłość Chrystusa stanie się motywem i źródłem miłości, która została daną i rozlaną w sercach ludzkich, by je przyciskać wszędzie i zawsze.

Odwróciwszy wzrok od krzyża, przenosi go św. Paweł w trzy przestrzenie duchowe, w których już pracował i pracować jeszcze będzie. W przestrzeni duchowej synagogi widzi monoteizm wraz z ideą mesjańską, ale dostrzega zarazem, jak najwyższe dary i wychowanie Boże trafiły na sęki w duszy żydowskiej, która upoiła się swą misją, zacieśniła się do własnego narodu i zniekształciła obietnicę mesjańską, szukając równocześnie w starym prawie litery, bo zatraciła już dawno jego ducha. W przestrzeni duchowej hellenizmu zauważył niebezpieczny synkretyzm i pychę z dorobku własnej myśli. W przestrzeni duchowej rzymskiego imperium spostrzegł dziwną interpretację politeizmu, która potrafiła w obrębie systemu stoików przyjąć i uznać każde bóstwo, nie wyłączając Cezara jako symbolu wiecznej Romy; spostrzegł, jak ze Wschodu jeszcze ciągle szedł na Wieczne Miasto korowód obcych bóstw, by głosić prymat wegetacji nad czystym duchem. Co w Rzymie było najlepszym, to było zarazem najniebezpieczniejszym, bo było zarażone dumą i straciło zdolność do zrozumienia, że ponad przyrodę może się unosić i w przyrodę wkraczać świat nadprzyrodzony. Duma z potęgi państwowej, z wiedzy i sztuki, kojarzyła się z adoracją wszelkiego wytworu rzymskiej kultury, zagradzając sobie drogę do Chrystusa przez tezę, że wszelkie wyzwo-

liny idą jedynie z własnej, ludzkiej natury lub z wiecznie wracających obrotów kieratu wszechświata.

Z trzech przestrzeni duchowych wraca św. Paweł do krzyża, by na jego widok rzucić w potrójne pole swej pracy pytania po pytaniach: „Któż jest, kto by potępił?" Chrystus Jezus, który za nas umarł? (VIII, 34). Któż tedy nas odłączy od miłości Chrystusowej? Czy utrapienie? Czy ucisk? czy głód, czy nagość, czy niebezpieczeństwo? Czy prześladowanie, czy miecz? (VIII, 35).

Po pytaniach następuje chwila refleksji, kiedy św. Pawłowi przypomina się, że w Piśmie św. napisano: „Dla ciebie to mordują nas co dzień, mają za owce skazane na rzeź" (Ps. 43, 22) — (VIII, 36). Własne pytania i słowa psalmisty wyrywają mu z głębi duszy wyznanie: „Jestem pewien, iż ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani księstwa, ani moce, ani teraźniejsze rzeczy, ani przyszłe, ani siła, ani co wysokie, ani co niskie, ani żadne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Bożej, która jest w Chrystusie Jezusie Panu naszym" (VIII, 38—39).

Jeżeli pierwsza dogmatyczna część listu skupia całe rozumowanie koło dzieła odkupienia, by wskazać na miłość ofiarną Chrystusa do nas i naszą do Chrystusa, to część druga, obyczajowa, przypomina nam obowiązek miłości braterskiej jako następstwo ofiary Chrystusowej (XII, 9—21; XIII, 8—10).

Skoro uznamy list do Rzymian za punkt szczytowy w myśli św. Pawła, to dostrzeżemy, że do szczytu doszedł Apostoł stopniowo, podnosząc się coraz wyżej w pięciu poprzednich listach.

b) Niezwykłą doniosłość posiada list pierwszy, wysłany do Salonik w r. 51: posiada ją dlatego, że był pierwszym dokumentem napisanym w Nowym Testamencie. Do tej pory nie pojawiła się jeszcze żadna Ewangelia, nie zjawił się żaden jeszcze list. Toteż jednogłośnie uznaje się, że pierwszy list do Salonik stanowi punkt zwrotny w myśli chrześcijańskiej, gdyż po raz pierwszy wyraziła się ona w trwałym, pisanym dokumencie. Weźmy ten drogocenny dokument do ręki, a zauważymy, że w każdym z jego pięciu rozdziałów pojawia się motyw miłości. Rozszerzają się nam źrenice z radości, kiedy od razu w pierwszym rozdziale zjawiają się przed nami trzy siostrzane

cnoty wiary, nadziei i miłości. Źrenice rozszerzają się nam jeszcze więcej, kiedy w drugim rozdziale zjawia się nowa, kapłańska miłość, gdyż św. Paweł oświadcza wiernym, że tak mu się stali drogimi, iż gotów był im dać nie tylko Ewangelię, ale i własne życie (II, 8—9). Miłość nie zna przestrzeni, a jednak chciałaby albo przestrzeń znieść, albo przynajmniej umniejszyć; prosi zatem Apostoł Pana Boga w czwartym rozdziale, ażeby mu pozwolił jak najrychlej oglądać kochanych wiernych z Salonik.

W drugiej części listu miał Apostoł rozwijać myśli eschatologiczne, ale wbrew jego woli wchodzi mu w drogę i pod pióro miłość. Poznawano członków salonickiej gminy po tym, że się nawzajem kochali jak nigdzie i dlatego list mówi raczej o tym, co jest, aniżeli o tym, co być powinno, zachęcając jedynie, żeby miłość coraz bardziej obfitowała (V, 9—10) i stawała się razem z wiarą i nadzieją ochroną w każdej trudności (V, 8—9).

c) Zaledwie poznaliśmy w liście drugim do Salonik myśli eschatologiczne św. Pawła, podnosimy się w liście do Galatów od razu wyżej i zbliżamy się do idei centralnej z listu do Rzymian, kiedy słyszymy okrzyk Pawłowy: „miłował mnie i wydał siebie samego za mnie“ (II, 20). Jeszcze raz przeciwstawia się gorące serce św. Pawła oschłej literze fanatyków żydowskich w tezie, że znakiem wybrania przestało być obrzezanie, a została w nim wiara czynna, przez miłość (V, 5).

d) W dwóch listach do Koryntian jak na dwu skrzydłach wzbija się duch Pawłowy niemal do tej wyżyny, jaką osiągnął w liście do Rzymian. Nie góruje nad całą treścią pierwszego listu do Koryntian zrazu wyraz miłość, lecz inny wyraz, ten, w którym nowa miłość znalazła swój najwyższy symbol. Wyrazem tym jest krzyż tak, jak w liście do Rzymian. Partyjnictwo zaczęło rozbijać gminę koryncką na stronników Pawła, Cefy i Apollosa. Jedno pytanie zamyka usta wszystkim sekciarzom. Pytanie brzmi: „Czy Paweł dał się ukrzyżować za was?“

Dwa przeciwne sobie duchy żyły obok siebie w Koryncie, jeden starożytnej Hellady, który wołał o mądrość, o filozofię, drugi żydowskiej synagogi, który niepowściągliwie łaknął cu-

dów i wszędzie o cuda pytał. Jednym znowu wyrazem bije Paweł obydwa duchy: i helleński, i żydowski. Wyrazem tym jest znowu Krzyż i Ukrzyżowany. Wobec ukrzyżowanego Logosu wszelka mądrość ludzka maleje w niepozorne głupstwo, a cudotwórcza moc ludzi Starego Zakonu zamienia się w słabość karła. Ukrzyżowana miłość ma odtąd stać się hasłem świata, przewyższając wszystko, czym żyła dotąd ludzkość: filozofię i starozakonność tak, jak wszechmocny Bóg przewyższa każde swoje stworzenie.

Historiozoficzny ten wstęp kończy się wizją tego, co się stanie z każdym apostołem Chrystusa. Każdy — przynajmniej w chwilach przełomowych — będzie na śmierć przeznaczony (I Kor. IV, 9), będzie w pogardzie, nagi, głodny i spragniony, bity pięściami wrogów Chrystusa. Nic dziwnego, gdyż ukrzyżowanego z miłości Logosu tylko ukrzyżowaną kochać można duszą. I jeszcze jeden obok krzyża zjawia się wyraz. Zjawia się pascha, baranek wielkanocny, ofiarowany za winy ludzkości. Wobec wielkości nieskończonej Krzyża i Baranka, wobec wielkości widnokręgów dziejowych stawia św. Paweł Koryntian z ich winami, z ich porubstwem i małostkowością, z ich wątpliwościami o spożywaniu mięsa ofiarnego ze świątyń pogańskich, bo wie, że każdy grzech i wąpliwość umilkną w zawstydzeniu na widok takiego majestatu...

Nazwijmy dotychczasowe wywody o krzyżu i śmierci krzyżowej jednym skrzydłem tryptyku w pierwszym liście do Koryntian. Nazwijmy drugim skrzydłem tryptyku to, co św. Paweł pod koniec mówi o zmartwychwstaniu jako o fakcie, który nadaje śmierci, nawet śmierci krzyżowej, cały głęboki jej sens. Z nieskończonej miłości wziął odwieczny Logos na siebie ludzkie ciało, ażeby mógł umrzeć jako i my umieramy; wziął je na siebie i umarł, ażebyśmy zmartwychwstali, jako i On zmartwychwstał. Nie w oderwanej od zmartwychwstania śmierci tkwi sens odkupienia, lecz w śmierci, po której następuje zmartwychwstanie w chwale na wieki. Odtąd każdy człowiek będzie, jak ziarno pszeniczne, umierał i zmartwychwstawał, będzie umierał grzechowi, by zmartwychwstał w Bogu i Chrystusie.

Obydwa skrzydła tryptyku tłumaczą się przez część środkową i przez nią się uzupełniają. Gdyby św. Paweł był malarzem, jak św. Łukasz, byłby całą środkową część tryptyku zamalował bogactwem postaci i kolorów, za którymi by żyła jedna i twórcza potęga, która się nazywa bożą i braterską miłością.

Nie był św. Paweł malarzem, ale czuł w sobie przedziwny rytm życia, miał uszy i duszę pełne głosów i hymnów, pełne proroctw i darów języka, więc też ze środkowej części tryptyku idzie na nas pieśń, idzie hymn na cześć miłości. Raz go wyśpiewano w Starym Zakonie w Pieśni nad Pieśniami, a w Nowym Zakonie wyśpiewano go raz, jedyny raz, w pierwszym liście do Koryntian. Wstępem do hymnu jest to, co Chrystus zrobił w Wieczerniku, kiedy ujął w swe ręce chleb i kielich błogosławienia. Zstąpiła już miłość Logosu z nieskończoności tajemnicy Wcielenia, ażeby zstąpić jeszcze niżej, w tajemnicę Golgoty, a przez nią w tajemnicę chleba i wina. Wydała się miłość niestworzona, zamykając się pod postacie stworzone i liche, postacie pokarmu i napoju, by stąd poszedł na ludzi strumień życia i miłości z dołu w górę, z uniżenia w zmartwychwstanie i podwyższenie, w podwyższenie nie z osobna, nie w pojedynkę, lecz gromadnie, całościowo, tak, jak Kościół jest wielkim, mistycznym ciałem Chrystusa o nieskończonej ilości wiernych członków, powołań, darów. Podwyższenie i jedność w wielości w niezrównanym mistycznym organiźmie Chrystusa obejmującym i przestrzenie, i czasy, i miliony, idzie ciągle z tej samej miłości nieskończonej i stwórczej, najpierw z góry w dół, od tajemnicy Trójcy św. poprzez ofiarę Golgoty w tajemnicę chleba i wina, a potem z dołu w górę z tajemnicy chleba i wina poprzez bogactwo owoców krzyża na powrót w tajemnicę Trójcy Świętej w wizji zbawionych i idącym z niej szczęściu bez końca. Mowa Pawłowa o charyzmatach otacza właściwy hymn na cześć miłości jako jego wstęp i zakończenie, by raz podziałać na nas jako uwertura, co z mowy przechodzi w śpiew, a drugi raz jako finał, co z pieśni przekształca się w prostą mowę i odpocznienie.

Nie będziemy tu streszczali samej pieśni św. Pawła, gdyż

pieśni w ogóle się nie streszcza, jeżeli się nie chce zabić jej piękna. Podamy natomiast cały jej tekst, by się przypatrzeć niezwykłej jej budowie.

I. Chociażbym mówił językami ludzkimi i anielskimi
a miłości bym nie miał,
stałem się jako miedź brzęcząca, albo cymbał brzmiący.
I chociażbym miał dar proroctwa,
i znał wszystkie tajemnice i wszelką umiejętność;
i choćbym miał wszystką wiarę,
tak, iżbym góry przenosił
a miłości bym nie miał,
to niczym jestem.
I choćbym wszystkie majętności moje rozdał na żywność ubogim
i choćbym wydał ciało moje tak, iżbym gorzał,
a miłości bym nie miał:
nic mi nie pomoże.

II. Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest;
miłość nie zazdrości, złości nie wyrządza, nie nadyma się,
zaszczytów nie pragnie, nie szuka swego,
gniewem się nie unosi, nie myśli złego,
ale weseli się z prawdy.
Na wszystko jest wyrozumiała, wszystkiemu wierzy,
wszystkiego się spodziewa, wszystko przetrwa.

III. Miłość nigdy nie ustaje,
chociaż proroctwa się skończą,
chociaż dar języków ustanie,
choć umiejętność przeminie.
Bo częściowo tylko poznajemy,
i po części prorokujemy.
A gdy przyjdzie to, co jest doskonałe,
ustanie, co jest częściowe.
Gdy byłem dziecięciem, mówiłem jak dziecię,
rozumiałem jak dziecię.
Gdy zaś mężem się stałem,
odrzuciłem, co było dziecinnego.
Teraz widzimy przez zwierciadło w zagadce,
lecz w on czas twarzą w twarz;
teraz poznaję częściowo,
lecz w on czas poznawać będę,
jako poznany jestem.
Teraz trwają wiara, nadzieja, miłość, to troje,
ale z tych większa jest miłość.

Zbyt gorące miał serce Paweł, żeby, mówiąc o prymacie miłości w życiu religijnym człowieka, mógł był pisać jakiś traktat, w którym by na zimno i analitycznie dowodził, jak żadne inne dary duchowe nie mogą się równać z tą królewską cnotą. Jednak i w pieśni Pawłowej zjawia się jasna myśl i silny jej dowód, chociaż nad całością góruje raczej jakieś Boże piękno i niezrównana rytmika.

Pieśń składa się najwidoczniej z trzech części. Pierwsza (1—3) zawiera tezę rozbudowaną w trzy człony, część druga (4—7) i trzecia (8—13) podają dwa różne od siebie dowody na tezę.

W tezie zjawia się paralelizm oraz *crescendo* myśli i obrazów. Zjawia się paralelizm, kiedy trzy razy w trzech wierszach czy zdaniach przyzwolonych wraca myśl, że bez ożywczego tchnienia miłości znika wysoka skądinąd wartość darów duchowych, znika wartość charyzmatów, cnót i heroizmu w życiu. Zjawia się w pierwszej części *crescendo*, gdyż posuwamy się stopniowo w górę od charyzmatów poprzez wiarę do heroizmu, by się przekonać, że każdy z coraz wyższych darów traci swą wewnętrzną wartość, jeżeli go nie ożywia miłość. Pisząc pieśń a nie uczony traktat, nie wylicza św. Paweł ani wszystkich charyzmatów, ani wszystkich cnót teologicznych, ani wszelkich objawów heroizmu, a natomiast skanduje z mocą swe myśli tak, jak poeta skanduje swe wiersze. Psychologiem i naturą uczuciową był św. Paweł, więc nie przemawia ani moralizująco w osobie drugiej, ani oderwanie w osobie trzeciej, lecz wprowadza na scenę własną swą osobę, odzywając się po trzykroć: chociażbym mówił językami, chociażbym miał dar proroctwa, choćbym miał wszystką wiarę, a miłości bym nie miał... Odzywając się w ten sposób nikogo nie zraża, a każdego porywa siłą osobistego przekonania.

Wygłosiwszy tezę, uzasadnia ją Apostoł przez dwa dowody, które są zarazem dwiema dalszymi częściami pieśni. Pierwszy dowód wskazuje, że miłość z istoty swej hamuje i działa, występuje w roli biernej i czynnej, raz milczy i cierpi, a drugi raz głośno woła i tworzy. Z istoty swej jest miłość i cierpliwą, i łaskawą, więc zwalcza to, co tej istocie się sprzeciwia. Ośm

razy zjawia się stanowcze „nie“ wskazując, co się z istotą miłości pogodzić nie może. Z istoty swej miłość ośm co najmniej aktów nie spełnia i spełnić nie może, nigdy nie zazdrości, złości nie wyrządza, nie nadyma się, zaszczytów nie pragnie, nie szuka swego, gniewem się nie unosi, nie myśli złego, nie raduje się z nieprawości.

Kiedy się odczyta to ośmiokrotne „nie“, kiedy się zauważy te funkcje negatywne, czuje się zrazu niepokój, bo się przypomina niemilknący dotąd spór o cnoty bierne i czynne. Przeciwstawia się jeszcze dzisiaj jedne drugim, twierdząc, że trzeba rozwijać jedynie cnoty czynne, gdyż one, i tylko one, nadają człowiekowi postawę aktywną wobec życia, podczas gdy bierne zabijają wszelką inicjatywę.

Zapomnijmy na razie o tej tezie amerykanizmu, a zapytajmy, gdzie trzeba więcej siły, czy tam, gdzie wybucha zewnętrznie aktywność i ruchliwość, czy tam, gdzie się dźwiga cały ciężar istnienia i hamuje burzycielskie siły ludzkiej żądzy. Przejdźmy od pytania do twierdzenia i powiedzmy, że także ludzka aktywność domaga się cnoty biernej, domaga się wytrzymałości, jeżeli ma w swej pracy dojść do końca, do zamierzonego celu, a nie zatrzymać się w połowie drogi. To nie ulega wątpliwości, że poza cnotą bierną, poza wytrzymałością, działa wielka ukryta siła, która nie przestaje być siłą przez to, że jest ukrytą. Niewidzialną, ukrytą siłą w cnotach biernych i czynnych jest miłość, gdyż pracuje raz cicho, drugi raz rozgłośnie, ona umie wszystko ożywić i wzmocnić, a dopiero gdzie jej braknie, tam rozpoczyna się pesymizm i martwota.

Z własnego doświadczenia, z własnego temperamentu wiedział św. Paweł, jakim błogosławieństwem na ziemi są siły i cnoty twórcze, odczuwał, jak go od wewnątrz przyciskała jego miłość, by się ciągle dawał i wydawał. Pod koniec drugiej części pieśni przechodzi więc do cnót czynnych i afirmacji głosząc, że miłość wprawia w ruch każde uczucie, każde pragnienie, każdą cnotę, każdą wiarę i każdą nadzieję, zwrócone w przyszłość, byleby wszędzie utrzymał się umiar. Miłość weseli się z prawdy, wszystko wyrozumie, wszystkiemu uwierzy, wszystkiego się spodziewa. Kończy się zatem pierwszy dowód głośną afirmacją życia przez miłość.

Pierwsza część pieśni trzykrotnie głosiła tezę, że nad wszelkimi darami duchowymi góruje miłość; część druga dała na to dowód wskazując, jak w każdy dar i w każdą jego funkcję ukrycie lub jawnie wchodzi miłość. Między część drugą a trzecią, między dowód pierwszy a drugi dorzucił św. Paweł łączący pomost oświadczając, że miłość wszystko przetrwa. Przetrwaniem kończy się część druga i przetrwaniem żyje od początku do końca cała część trzecia. Jakby łukiem wracamy w części trzeciej do części pierwszej, wracamy do charyzmatów języków, proroctw i umiejętności, wracamy do cnót teologicznych wiary i nadziei. Wracamy do wszystkich darów Ducha św., by się przekonać, że one wszystkie mijają, one wszystkie dają tylko cząstki dobra, a nie dają całości, one wszystkie są dla dzieci, dla słabych i niedoskonałych, a tylko miłość nie mija, trwa zawsze, tylko ona nie daje części, lecz przynosi całość, tylko ona nie stawia przed zwierciadłem, lecz wprowadza w nieskończoną rzeczywistość Bożą, tylko ona nie działa wyłącznie dla dzieci i do czasu, lecz wchodzi na zawsze także w dusze dojrzałych jako wewnętrzny motor ich pracy. Z tego wszystkiego wynika, że wielkie są charyzmaty, wielkie są cnoty wiary i nadziei, wielkie są wszelkie objawy heroizmu, ale od nich wszystkich większą jest miłość. Taką była teza pierwszej części i taką jest prawda, bo nikt nie zbije dowodów części drugiej i trzeciej, że od wszystkiego większą jest miłość.

Rozróżnijmy w drugim liście do Koryntian kilka elementów, z których jedne są przygodne, bo wyniknęły z położenia gminy koryncкiej lub z biedy gminy jerozolimskiej, inne są doktrynalne, inne wreszcie autobiograficzne. Pomińmy elementy przygodne, zaznaczmy z doktrynalnych tylko ideę centralną krzyżowej ofiary (II Kor. V, 16—21), a przejdźmy do części autobiograficznej.

Wiele zrobili Koryntianie dla Boga i dla Apostoła tak, iż nazywa ich swoim listem, napisanym duchem Bożym nie na tablicach kamiennych, lecz na gorących tablicach serca (II Kor. II, 3). Wiele robili dla niego, więc rozszerzyło się dla nich jego serce, ale sam przyznaje, że robi to z umiarem. Jego szaleństwo miało się rozpocząć dopiero gdzie indziej. Od zmysłów

odchodzi (II Kor. V, 13) dopiero wówczas, kiedy staje mu przed oczyma niskończona, ofiarna miłość Chrystusa, Arcykapłana Nowego Zakonu, co spłonął na Golgocie za grzechy świata. On się stał apostołem tego Chrystusa, on był gotów zawsze umrzeć za tego, który wpierw umarł; on niemal w każdej chwili życia po Damaszku czuł, że miłość Chrystusa uciska go, a teraz jemu zarzucano, że nie jest prawdziwym apostołem Chrystusowym, że wchodzi w żniwo ewangeliczne z maską obłudy na twarzy, że są inni i więksi, i jedynie prawdziwi apostołowie.

Pod twardym ciosem kruszy się najmocniejsze naczynie, ustępuje największa siła ludzkiej wytrzymałości. Odchodził od zmysłów i stawał się szaleńcem św. Paweł, kiedy myślał o ukrzyżowanej miłości Chrystusa, a teraz go się oskarżało, że on nie prawdziwym apostołem, lecz obłudnikiem. Bywają ciosy, które kruszą alabastrowe naczynia tak, że się z nich wylewają najdroższe olejki.

Uderzono św. Pawła w samo serce, w jego miłość dla Chrystusa, która z niego zrobiła szaleńca. Szaleńcem był św. Paweł w czasie swych podróży misyjnych i wtedy, kiedy mówił, i wtedy, kiedy cierpiał. Zaczął odchodzić od zmysłów, czuł w sobie najwyraźniej jakieś szaleństwo i teraz, kiedy go uderzono w to, co dla niego było najdroższym.Nigdy się nie chwalił ze swoich ofiar, ze swego krzyża, ale pod ciosem zarzutów zaczęło mu pękać i szaleć jego serce. W szaleństwie bólu zaczął wyznawać to, co z jego życia zrobiła nowa, ofiarna miłość Chrystusa na krzyżu. Wyznał to już raz, podając w poprzednim liście zwięzły katalog swych cierpień (I Kor. IV, 9—13), ale dopiero teraz odczuł do żywego całą siłę ciosu w zarzucie, i dlatego teraz w drugim liście dodaje katalog do katalogu po raz drugi i trzeci, i czwarty (II Kor. I, 8—11), najpierw zwięźle i z jednym wyjątkiem jakby oderwanie, bezosobiście (II Kor. IV, 7—11; VI, 2—10), bo jeszcze nad sobą panował. Odszedł od zmysłów (II Kor. XI, 16—17, 19—21, 23) i bezwiednie począł wyznawać szał miłości dla Chrystusa, kiedy po raz piąty odezwał się o sobie, spoglądając na siebie i innych (II Kor. XI, 22—23). Popełnił szaleństwo, bo zazwyczaj siebie z innymi nie porówny-

wał, a kiedy się porównał, nazywał się zawsze ostatnim, najmniejszym, wyrzutkiem, niczym. Teraz stało się z nim coś dziwnego. Odszedł od zmysłów z miłości dla Chrystusa i powiedział całym wiekom chrześcijaństwa, ile człowiek może przenieść na sobie, kiedy raz wtargnie trawiący ogień miłości Boga w jego serce. W pierwszym liście do Koryntian zjawił się hymn na cześć miłości, gdyż jego twórca wpatrzył się w jej istotę z wyższym zachwytem, aniżeli ten, z jakim Platon wpatrywał się w świat swych idei. Tu, w drugim liście, stanął św. Paweł w środku swej przebytej drogi krzyżowej i kazał jej mówić faktami (II Kor. XI, 22—23), kazał jej mówić więzieniem, biczowaniem, głodem, pragnieniem, rozbiciem na morzu, nienawiścią wrogów i własnych swych dzieci w Chrystusie, kazał mówić całym zawartym w nim szeleństwem, by i współcześni i ci z przyszłych wieków widzieli, jak można iść za Tym, który przed nami jako Arcykapłan, jako Bóg-człowiek najpierw poszedł taką drogą aż na Golgotę. Piętna męki Pańskiej nosił św. Paweł na swym ciele już po wielkim swym boju w Efezie (II Kor. IV, 10; Gal. VI, 17), ale śmierć pod toporem czekała go dopiero tam, dokąd szły wszystkie jego marzenia, czekała go w Rzymie, gdzie się miał stać widowiskiem dla całego świata, by przez przyszłe, dalekie wieki budzić dla Chrystusa nowych bożych szaleńców. O tym nie będzie pisał już on, lecz pisać będzie Duch Święty na tablicach gorących serc każdego bożego szaleńca.

2. Przejdziemy do drugiej grupy listów Pawłowych, pisanych już z więzienia. Na granicy czasów w dziejach ludzkich umieścił list do Rzymian Chrystusowy krzyż jako znak, w którym wcześniej czy później będzie człowiek zwyciężał każdą trudność, czerpiąc odradzając siłę z nowej miłości. W liście do Rzymian osiągnęła myśl Pawłowa widocznie najwyższy lot, bo odtąd będzie Apostoł już tylko rozbudowywał w duchu społecznym to, co tam zarysował w silnych konturach. Toteż w drugiej części przeglądu listów Pawłowych będziemy prędzej zdążali do mety, gdyż i św. Paweł do mety zwraca swój wzrok, pisząc z rzymskiego już więzienia. Jeżeli gdzie odczuwał w duszy radość, to było to teraz, w więzieniu; jeżeli kiedykol-

wiek wzywał do wesela gminy, to czynił to obecnie, kiedy nosił na ramionach kajdany. Toteż Chrystus, Pośrednik i Arcykapłan, rozpięty na krzyżu — z listu do Rzymian — nie schodzi mu już z oczu i serca.

Kapłańskiemu pośrednictwu poświęcił cały list do Żydów, by jeszcze raz udowodnić, że Stary Zakon był tylko podobieństwem, figurą i cieniem tego, co się stało na Golgocie.

Silniej niż dotąd, nawet silniej niż w liście do Koryntian, akcentuje teraz Apostoł cechę społeczną ofiary Chrystusowej. Nie poszczególny człowiek, nie Paweł lub ktoś inny wysuwa się na czoło, lecz całe ciało mistyczne Chrystusa. Tak się dzieje w liście do Efezów (II, 11—22) i w liście do Kolossy (I, 24), i w liście do Filippi (II, 2; III, 6), i w pierwszym liście do Tymoteusza (III, 15).

Skoro rozpiętym został na krzyżu Arcykapłan Nowego Zakonu, winien się weselić, a nie smucić każdy kapłan, każdy wierny, ilekroć mu przyjdzie płacić krzyżem za krzyż. Jakby z dumą w duszy pisze Apostoł do gminy w Kolossie (I, 24): Oto teraz cieszę się w uciskach moich i dopełniam na ciele moim, czego nie dostaje cierpieniom Chrystusowym za ciało Jego, którym jest Kościół. Z dwóch stron był uciśniony Apostoł (I, 23), boby się chciał rozstać z ciałem dla Chrystusa, a jednak pragnąłby pozostać w ciele dla wiernych. Jak z męki Pańskiej powstał Kościół, tak z męki apostołów będzie się on budował, będzie się budował każdą ofiarą nowej miłości u wiernych. Już poznał na sobie samym Apostoł, że krew męczennika będzie zawsze posiewem pod nowy plon, pod nowe gminy chrześcijańskie: *sanguis martyrum, semen christianorum*. Miał już piętna pracy i męki na swoich dłoniach, na swoim ciele, i dlatego miał odwagę napisać do wiernych w Efezie (V, 1—3): „Bądźcie tedy naśladowcami Bożymi jako synowie najmilsi, a chodźcie w miłości, jako i Chrystus umiłował was i wydał samego siebie za was na dar i na ofiarę Bogu“.

Nigdy piękniej nie pisał Apostoł o ofierze krzyżowej, aniżeli w listach z więzienia. Toteż Kościół, adorując Mękę Pańską w Wielki Piątek, bierze swe słowa bólu z listów więziennych Apostoła. „Uniżył samego siebie — brzmi tekst listu do Filippi

(III, 8—10) — stawszy się posłusznym aż do śmierci, a śmierci krzyżowej; przetoż i Bóg wywyższył Go i dał Mu imię, które jest nad wszelkie imię". Nuta triumfu łączy się z nutą bólu także w liście do Kolossy (II, 14—15), gdzie zanotowano znane słowa: Zmazał przeciwny nam cyrograf z ustawami jego i całkiem zniszczył przybiwszy do krzyża. Nigdy św. Paweł nie kończył na cierpieniu, na śmierci, ale zawsze po krzyżu i śmierci zjawia się u niego triumfalne zmartwychwstanie.

7. Dzień Pański

Już w pierwszym liście św. Pawła zaznacza się potrójna myśl centralna. Na czoło wysuwa się oczywiście czyn Chrystusa, Jego ukrzyżowana miłość, przez którą odkupił człowieka, by go wprowadzić jako członka do swego królestwa. Z nią wiąże się druga myśl o ukrzyżowanej miłości człowieka, która w związku z łaską uświęcającą przerabia duszę, stwarzając z niej arcydzieło odkupienia. Trzecia myśl jest eschatologiczną, bo przez śmierć swoją na krzyżu Chrystus miał także sądzić żywych i umarłych, oddzielając synów światła od synów ciemności.

Eschatologię, czyli myśl o rzeczach ostatecznych, można ująć albo ponadczasowo, albo w związku z czasem. Ponadczasowo patrzy na eschatologię, kto wnika w rzeczywistość z najwyższego punktu widzenia, badając jej istotę i jej ostateczne przyczyny, i cele. Eschatologiczną z natury swojej będzie w ten sposób filozofia, zwłaszcza metafizyka, gdyż najgłębsze jej zadanie przejawia się w tym, że wnika w istotę rzeczywistości i buduje światopogląd. Eschatologiczną w swej istocie jest także teologia z tą tylko różnicą, że ujmuje rzeczywistość w najgłębszych jej przyczynach, kierując się treścią objawioną. Jeżeli filozofia sprowadza się do tego, że człowiek myśli o wszechświecie i o swoim w nim stanowisku, to teologia stara się podać: co Bóg myśli o wszechświecie i o stosunku człowieka do niego. Eschatologicznie można myśleć także o dziejach ludzkich włączając w nie z konieczności czynnik czasu. Każda filozofia dziejów musi szukać trwałych ich motorów i pytać o najgłęb-

szy ich sens. Eschatologicznie spogląda na dzieje i teologia, wychodząc z dokumentów objawionych. Eschatologicznie np. pisze dzieje Kościoła św. Łukasz, nawracając ciągle do Ducha św., by udowodnić, że Jego wewnętrzne impulsy oddziałują na rozwój królestwa Bożego tak, jak tchnienie duszy oddziałuje na życie człowieka. Z objawionych, teologicznych źródeł padały zawsze światła na eschatologię filozoficzną dziejów ludzkich i ziemi, na której się rozgrywają. Prorocze słowa Chrystusa, zanotowane przez synoptyków, pozostały na zawsze własnością myśli chrześcijańskiej, a paruzja, zjawienie się Chrystusa w chwale jako Sędziego, nie wygasła nigdy w świadomości chrześcijańskiej. Były epoki, w których świadomość ta się ożywiała, były inne, w których stopniowo przygasała. Wiadomo, jak bardzo w ostatnich dziesiątkach lat pisarze rosyjscy, od Dostojewskiego do Mereżkowskiego i Berdiajewa, myśleli eschatologicznie, łącząc treść objawioną z własnymi dociekaniami filozoficznymi. Wiadomo też, że eschatologia i ostry przeciw niej sprzeciw nie umilkły nigdzie, odkąd Spengler ogłosił swe dzieło o zmierzchu zachodu.

Na granicy między światem starożytnym a chrześcijańskim wzmogło się poczucie, że świat przechodzi przez kryzys, że zmierza do swego przeobrażenia. Jedni usiłowali ogólnemu przekonaniu dać wyraz naukowy na podstawie faktów historycznych, inni szukali uzasadnień w światopoglądach filozoficznych, wreszcie apostołowie nawiązywali do przyjścia Chrystusa na ziemię, do wcielenia odwiecznego Logosu i jego dzieła odkupienia, przez które miało się odnowić oblicze ziemi. Odrodzenie, jak i rodzenie, dokonuje się wśród bólów. Toteż św. Paweł łączy eschatologię i ze śmiercią Chrystusa na krzyżu, i ze śmiercią wiernych grzechowi, na drodze łaski i miłości. Myśląc eschatologicznie, wskazywał św. Paweł nie tylko na bliższe i dalsze życie Chrystusa, ale wołał o konieczność otwarcia Chrystusowi bram do każdej duszy jednostki i całych narodów. Paruzją, sądem Bożym w dziejach są rozmaite zwrotne ich punkty, od których rozpoczynają się nowe okresy istnienia ludzkości na ziemi. Pierwszą paruzją Chrystusa było Jego wcielenie, a po nim miały nastąpić inne. Św. Paweł wskazywał na paruzję

bliską, którą można sobie interpretować albo jako koniec starej Jerozolimy, albo jako koniec rzymskiego Babilonu, ale zapowiadał ponadto paruzję ostateczną, która miała przyjść na ludzi jak złodziej, jak śmierć każdego człowieka.

Pawłowa myśl o przyjściu Chrystusa miała być hasłem do nowej pracy, do odnawiania oblicza ziemi, bo przecież w drugim liście do Salonik wzywa członków tamtejszej gminy, by nigdy nie tracili z oczu prawdy, że są synami światłości, że mają pracować, jak się pracuje w biały dzień, a nie kryli się po nocy. Eschatologię św. Pawła uzupełnia św. Piotr w drugim swoim liście, kiedy mówi, że u Boga tysiąc lat jest jak jeden dzień, a jeden dzień jako lat tysiące. Mniejsza tu o wyrażenie, bo chodzi o jego sens, chodzi o to, że każde powiedzenie eschatologiczne w ewangeliach i w listach apostolskich trzeba ująć głęboko, głębiej, aniżeli sięga ludzka myśl, a nie należy nią frymarczyć, nie należy jej ujmować ciasno, by i nie szkodzić pracy synów światłości i samej sprawie Bożej.

Mieli swą eschatologię stoicy, głosząc pogląd o wiecznie powracających cyklach w przemianach wszechświata i przeobrażeniach dziejów ludzkich, gdzie powtarza się wiecznie to samo i w beznadziejnie ten sam sposób. Pojawi się myśl o powrotnych cyklach ludzkości w sercu średniowiecza przez usta Sigera z Brabancji w Paryżu. Była to myśl, która napełniła lękiem wielki umysł św. Tomasza z Akwinu, bo przecież chodziło o sens dziejów ludzkich, czy sens ten istnieje, czy nie istnieje, czy wszechświat razem z ludzkością nie jest wielkim kieratem, który się toczy tą samą wciąż koleją, około jakiejś niewidzialnej osi, bez wszelkiego dostrzegalnego i niedostrzegalnego sensu. Nie mógł zrozumieć św. Tomasz, żeby po przyjściu Chrystusa eschatologia w dziejach ludzkich mogła mieć inną cechę, aniżeli rozwojową, żeby mogła wprowadzić dzieje ludzkie i myśl ludzką w błędne i obłędnie kręcące się koła. Stąd zrozumie się tę niezwykłą siłę, z jaką wielki myśliciel uderzył przeciwko filozofii dziejów, która nie brała w rachubę pierwszej i ostatniej paruzji Chrystusa, nie brała w rachubę tego. co już św. Paweł powiedział w liście do Salonik, że z Chrystusa zjawili się znowu na ziemi synowie światła.

U św. Pawła postawa eschatologiczna nie była czymś przejściowym, co się nagle zjawiło i znowu minęło, ale utrzymywała się dosłownie poprzez wszystkie jego listy od najwcześniejszego z r. 51, od pierwszego do Salonik aż do ostatniego, drugiego listu do Tymoteusza. Wystarczy zwięzły przegląd nazw sądu ostatecznego, by się przekonać, jak mówi duch z eschatologii Pawłowej. Nazywał go Apostoł „onym dniem", ostatecznymi dniami, czasami późniejszymi, przyjściem Pana naszego Jezusa Chrystusa, przyjściem Pańskim, objawieniem Pana naszego Jezusa Chrystusa, dniem Chrystusa Jezusa, dniem Chrystusowym, dniem przyjścia Pana naszego Jezusa Chrystusa. Już ten przegląd dowodzi, że dzieje ludzkie uwielbią Zmartwychwstałego w ostatniej swej godzinie. Już to mogłoby nastroić duszę optymistycznie, ale optymizm głęboki wypowiada się dopiero w krótkich omówieniach i parafrazach dnia Pańskiego. Nie groza ani niewolnicza bojaźń, nie zniechęcenie i rozpacz, lecz jasna radość z nadziei spotkania się z Chrystusem bije z listów Pawłowych i z serc chrześcijan, które się w nich odzwierciadlają. I chrześcijanie, i św. Paweł wyrażają nastroje swych dusz w następujących słowach czy zdaniach: Gorąco pragniemy, abyśmy co najrychlej znaleźli się w domu przy Panu, aż przyjdzie Pan, który wystawi na światło, co się kryje w ciemności i objawi zamiary serc, ale co do nas, myśmy obywatelami nieba, skąd też Zbawiciela oczekujemy, Pana naszego Jezusa Chrystusa, który przemieni ciało ziemskiej niskości naszej, iżby podobnym się stało do ciała jasności jego. Weselcie się w Panu... Pan blisko jest... Gdy się Chrystus, życie nasze okaże, tedy i wy z Nim okażcie się w chwale... Gdy przyjdzie, aby dziwnym się okazał we wszystkich, którzy uwierzyli... A tak zawsze z Panem będziemy. Nigdy i nigdzie nie mówi św. Paweł o cierpieniu dla cierpienia, o śmierci dla śmierci, o pracy dla pracy, lecz zawsze poza wszystkim widzi triumf, zwycięstwo, Zmartwychwstanie. I z nazw przyjścia Pańskiego, i z bliższych jego omówień, z parafraz idzie na nas raczej powiew wiosennego życia, aniżeli tchnienie śmierci; idzie na nas jasny optymizm, a nie podcinające energię życia zniechęcenie. Kto jednak chce głębiej wniknąć w ducha, jaki dyktował św. Pa-

włowi wszystkie jego ustępy o paruzji Chrystusowej, musi zestawić kilka klasycznych ustępów z jego listów i porównać je z jego przemówieniami, jakie nam zapisał św. Łukasz w Dziejach Apostolskich.

Powtórzmy to, cośmy powiedzieli na początku uwag o eschatologii Pawłowej. Trzy naczelne idee przebijają się poprzez wszystkie listy apostolskie: pierwszą jest idea miłości ukrzyżowanej samego Chrystusa dla odkupienia ludzkości, drugą jest idea miłości ukrzyżowanej, którą przynosi ludzkość Chrystusowi za Jego czyn odkupienia; trzecia wreszcie idea obejmuje obydwie miłości ukrzyżowane — i Chrystusową, i ludzką, ale już w stanie ich uwielbienia. Krzyż stał się dla Apostoła słupem granicznym między tym, co było, i tym, co będzie. Spod krzyża, jak spod olbrzymiego drogowskazu dziejów świata, spogląda Apostoł z utęsknieniem ustawicznie w ten sam punkt horyzontu dziejowego z zapytaniem, kiedy tam zjawi się Chrystus uwielbiony, uwielbiony przez wszechświat i ludzkie dzieje. Co najmniej cztery razy ukazał mu się dotąd Chrystus zmartwychwstały, krzepiąc go w najtrudniejszych chwilach pracy apostolskiej, ale siła jego miłości i nadziei rwała go do ostatniej wizji Chrystusa Zmartwychwstałego i uwielbionego, kiedy klękać będzie dla Jego chwały wszelkie kolano na niebie, na ziemi i pod ziemią. Między krzyżem a paruzją Chrystusa rozwijają się istotne dzieje ludzkości, bo co się stało pod krzyżem było tylko jakby przedsionkiem, jakoby wstępem do takiego czynu Miłości Niestworzonej, o jakim żadne stworzenie nawet marzyć nie mogło.

Horyzont św. Pawła rozdalał się jeszcze więcej sięgając początku i końca, przyczyny i celu wszelkiego istnienia. Podał Apostoł wskazówki do teologii nie tylko dziejów ludzkości, lecz i dziejów świata. By się o tym przekonać, trzeba wziąć w rękę list do gminy w Kolossie, gdyż tam myśl Pawłowa sięgnęła w eschatologii najwyższego szczytu i spojrzała od końca do końca na całą rzeczywistość. Jeżeli się z uwagą przeczyta R. I, w. 15—20, zauważy się wielkie podobieństwo tego ustępu do przemówienia św. Pawła w Atenach i do metafizyki teologicznej w pierwszych wierszach Ewangelii św. Jana, gdzie zapi-

sano: „Na początku było Słowo... wszystko się przez Niego stało, co się stało" Także w liście do Kolossy przed wszelkim stworzeniem istniał Logos. Przez Logosa i dla Logosu powstała wszelka stworzona rzeczywistość. W eschatologii nie wolno ani na chwilę pominąć tej myśli św. Pawła, bo dopiero ona daje jej właściwe ramy, dopiero ona wskazuje pierwszy tytuł do sądu Chrystusa nad światem. Drugim tytułem do sądu jest Logos Wcielony, ukrzyżowany i uwielbiony w dziele odkupienia. Logos jest podstawą wszelkiego ładu w rzeczywistości ludzkiej i pozaludzkiej. Kiedy ład został raz zakłócony przez grzech, przywrócił go Logos wcielony przez dzieło odkupienia, a zadaniem człowieka będzie poprzez wieki wydobywać ze siebie i z wszechświata, w życiu własnym i obcym, przyrodzonym i nadprzyrodzonym, ukryte i jawne *logoi spermaticoi.* O ten ład, o *logoi spermatikoi* rozegra się ostateczny sąd przed trybunałem odwiecznego Logosu, przez którego i dla którego wszystko się stało, bo On Alfą i Omegą całego wszechświata. Z Boga, z Logosu wyszedł wszechświat razem z człowiekiem i do Boga, do Logosu jako do celu swego wszechświat razem z ludzkością z powrotem podąża. Jeden tylko istnieje cykl w wszechświecie i dziejach ludzkości, ten, który z Logosu wychodzi i do Logosu powraca. Myśl stoicka o powrotnych cyklach świata ludzkiej kultury niepokoiła i św. Pawła, i św. Tomasza z Akwinu, bo wprowadzała dzieje rzeczywistości w błędne koło bez celu.

Zbudowawszy raz ramy eschatologiczne według planu eschatologicznego św. Pawła, można je już wypełnić szczegółami wziętymi z innych listów. Jak bardzo tchnie niezachwianą nadzieją, a jeszcze więcej miłością, eschatologia Pawłowa, dowodzi list do Rzymian. Kto by miał jakąkolwiek wątpliwość o tej tezie, niech odczyta niezrównane słowa Apostoła, które biją każdego pesymistę.

Kto będzie skarżył wybranych Bożych? Bóg, który usprawiedliwia? Któż jest, kto by potępił? Chrystus Jezus, który za nas umarł, owszem, który też zmartwychwstał, który jest na prawicy Bożej, który się też wstawia za nami? (VIII, 33—34) Komu nie wystarczają pytania Pawłowe, tego przekonają druz-

gocące afirmacje, bo zaledwie Apostoł odetchnął po pytaniach, a już począł dyktować Tertiusowi następujące zapewnienie: Bo jestem pewien, iż ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani księstwa, ani moce, ani teraźniejsze rzeczy, ani przyszłe, ani siła, ani co wysokie, ani co niskie, ani żadne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Bożej, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym (VIII, 38—39). Duch miłości uwielbionej jest duchem eschatologii Pawłowej.

Tak często powtarza się zarzut, jakoby religia chrześcijańska kazała żyć i pracować jedynie z pobudek nagrody. Nie o nagrodę chodzi miłości, ale o dawanie; miłość sama sobie jest nagrodą, skoro Bóg jest miłością. To tylko pewne, że między doczesnością a wiecznością istnieje stosunek cząstki do całości, zwierciadła do widzenia, cienia do rzeczywistości, zarodków życia do jego pełni. Do pełni życia tęskni ten, kto stoi całą swą istotą w eschatologii chrześcijańskiej. Toteż św. Paweł całą swą eschatologię wypełnił światłem, radością, wyjątkowo wspominając o karach za grzechy. Dzień on, dzień Pański, jest dniem uwielbienia wszelkiego dobra. Rozpoczyna zazwyczaj św. Paweł swój wykład od tego, co widzialne, dotykalne, by prowadzić stopniami coraz wyżej do niewidzialnej pełni życia. Rozpoczyna św. Paweł swój wykład w II liście do Koryntian od widzialnego ciała ludzkiego, zapewniając, że znajdzie dom niezniszczalny, budowany ręką samego Boga, kto przez śmierć utracił czasowo namiot swego ciała na ziemi. Tak pięknie, z taką czcią mówi św. Paweł o skazitelnym ciele ludzkim, że Kościół wszystkie jego wywody z tego listu przeniósł nam na pociechę do Prefacji we mszy za zmarłych. Z tą samą czcią odzywa się św. Paweł w dwóch innych miejscach (I Kor. XV, 42—44; XV, 53—54) o przemianie naszego ciała skazitelnego w nieskazitelne, słabego w mocne, zmysłowego w duchowe, śmiertelnego w nieśmiertelne. Od ciała przechodzi do czynu, nazywając je wszystkie wielkim budowaniem na fundamencie Chrystusa; jedni budują na nim złotem, inni srebrem, inni wreszcie kruchym i lichym materiałem, a wszystko wypróbuje ogień tak, iż co jest szlachetnym, jeszcze szlachetniejszym się stanie (I Kor. III, 11—15). Ze wszystkich czynów najszlachetniejsze są te, które się rodzą

z wiary, nadziei i miłości. Co tutaj przez wiarę widzi się w zwierciadle, w podobieństwie, to tam widzi się twarzą w twarz, co tutaj przez nadzieję jest oczekiwane, to tam staje się nieodwołalną własnością. Wielkim jest to, co przynosi wiara i nadzieja, ale większą od nich, od wiary i nadziei, jest miłość (I Kor. XIII, 13). Wszystkie czyny ludzkie poznawcze, niepoznawcze, przyrodzone i nadprzyrodzone dadzą się streścić w jednym wyrazie — życie. Życie i śmierć powtarzają się ciągle w listach św. Pawła jako dwie antytezy. Jeżeli na ziemi człowiek zagrożonym jest przez śmierć w jakiejkolwiek dziedzinie, to eschatologia Pawłowa przypomina mu, że „ostatnim nieprzyjacielem, który zniszczony będzie (przez Chrystusa) jest śmierć“ (I Kor. XV, 26). Jak według woli Ojca we wcielonym Logosie miała mieszkać „wszystka pełność“, tak ze swej strony Chrystus oczekuje, że zbawieni przez Niego, „pełni będą owoców sprawiedliwości“ (Fil. I, 11). Nieśmiertelna pełnia życia, bez widma śmierci, czeka człowieka u jego mety. Dzień Pański, dzień Paruzji Chrystusowej rzuci po raz pierwszy jasne światło na tę sprawę, rozpoczynając dla synów światłości to, czego oko nie widziało, ani ucho nie słyszało i co do serca człowieka nie wstąpiło (I Kor. I, 9). W jednym wyrazie skupia się u św. Pawła podstawa całej radości z czekającej Paruzji Chrystusowej: *Domini sumus* — Pańscy jesteśmy (Rzym. XIV, 8). Jeżeli w listach eschatologia zwraca się więcej do jednostek, to w przemówieniach Apostoła wobec władz, wobec Sanhedrynu, wobec rzymskich urzędników i Areopagu ateńskiego nosi cechy społeczne. Zawsze i wszędzie wraca Chrystus Zmartwychwstały, by uwielbić każdą pracę, każdy wysiłek, każdy krzyż. Trudno przytaczać jeszcze raz wszystkie przemówienia Pawłowe z Dziejów Apostolskich.

Kto ma choćby źdźbło zdolności do filozofowania, niech przeczyta z uwagą przemówienie Apostoła do helleńskiej mądrości w Atenach. Ujął on tam dzieje ludzkości jako szukanie Boga na wszystkich drogach, chociaż jest tak blisko każdego z ludzi. Ostrzegał przed antropocentryzmem, przed religią z dołu, która zamienia wytwory ludzkiej kultury, myśli i sztuki w swoje bożyszcza. Bał się św. Paweł antropocentryzmu hel-

leńskiego i antropocentryzmu rzymskiego, bo jeżeli jeden ubóstwiał kulturę, to drugi pod koniec swych dni ubóstwiał imperium i jego Cezara. Zalecał Apostoł posłuch dla władzy państwowej, kiedy przypominał, że wszelka władza od Boga pochodzi, ale zarazem przypominał władzy jej zależność, gdy ją z Boga wywodził. Słuchała w Atenach słów św. Pawła Stoa helleńska i rzymska, co głosiła wieczny powrót cyklów cywilizacyjnych. Ujmując dzieje ze stanowiska religijnego jako nieustanne szukanie Boga, nie mógł się Apostoł zgodzić na obroty dziejów ludzkich w jakimś błędnym kole bez Boga jako celu. Kto Boga szuka, szuka sensu ostatecznego dziejów na drodze myśli, sztuki i czynów; kto twierdzi, że się obraca w błędnym kole, ten stracił drogę do prawdy i z błędu wydźwignąć się musi. Nie wieczna przemiana, lecz określone czasy posiada ludzkość dla szukania i znalezienia Boga, a na końcu czasów czeka ją Zmartwychwstały, jako sędzia w sprawach ludzkich i boskich, bo jest Synem Bożym i Synem człowieczym. Takiego Logosu starożytna Hellada jeszcze nie znała, więc jej mędrcy obiecali Apostołowi, że innym razem słuchać go będą. Jednak, według św. Pawła, są „czasy określone“ dla ludzkich dziejów, jako dla procesów szukania Boga.

8. Towarzysze broni

Dwaj apostołowie byli najbliższymi towarzyszami broni dla św. Pawła, bo i oni spojrzeli głęboko w tajemnicę nowej miłości i oni najszerzej ją po świecie roznieśli. Jednym był św. Piotr, drugim św. Jan.

O św. Janie głosiła legenda z Małej Azji, że słyszy się jeszcze tętno jego serca, skoro się przytknie ucho do kamienia znad jego grobu. On był najbliżej Chrystusa w Wieczerniku, gdy padły po raz pierwszy słowa konsekracji, zanim ruszono na Golgotę. On, a nie kto inny, po uczcie eucharystycznej podsłuchał mowę pożegnalną Chrystusa, on w jej referacie dwukrotnie podkreślił, że przykazanie miłości jest nowe, bo związane z arcykapłańską ofiarą na krzyżu. Co opowiedział w Ewan-

gelii, to z siłą i niezwykłą jasnością jeszcze od siebie podał w pierwszym swym liście. Czytajmy pierwsze wiersze listu, a przypomną się nam pierwsze wiersze Ewangelii i stanie nam w oczach postać męczennika, co da świadectwo prawdzie Chrystusowej głosem swej krwi męczeńskiej. „Co było od początku", brzmią naczelne słowa listu — cośmy widzieli oczyma naszymi, cośmy oglądali i czego ręce nasze dotykały o Słowie... świadczymy i opowiadamy" (I Jan. II, 1—2). W liście i w Ewangelii zjawia się na początku Słowo i świadectwo św. Jana dla Jego prawdy i bóstwa. Świadczy wobec całego świata św. Jan w liście tak, jak kiedyś apostołowie wobec Sanhedrynu świadczyli o tym, co widzieli i słyszeli.

Pisze w liście o miłości, jak Chrystus o niej mówił czy w dyskusji z faryzeuszami, czy w swej arcykapłańskiej mowie w Wieczerniku. W dyskusji z faryzeuszami złączył Chrystus na zawsze miłość Boga z miłością bliźniego, a św. Jan powiada zgodnie z Mistrzem: „Miłujmy się zobopólnie, bo miłość jest z Boga; kto miłuje, z Boga jest" (I Jan. IV, 7). Strumień miłości szedł w myśli greckiej z dołu do góry, a z góry nie odzywało się żadne, choćby najsłabsze echo na wszystkie ludzkie głosy. U św. Jana „Bóg jest miłością" (I Jan. IV, 8), „On pierwszy umiłował nas i posłał Syna Swego, jako ubłaganie za grzechy" (I Jan. IV, 10). Miłość ukrzyżowana z góry wzywa więc do miłości ukrzyżowanej z dołu, wzywa do miłości Boga i ludzi (I Jan. IV, 11—19, 20). W mowie pożegnalnej w Wieczerniku nowa miłość różni się od każdej innej przez to, że jest ofiarną, kapłańską, że duszę daje i dawać będzie· w liście św. Jan kładzie nacisk na tę samą istotną cechę ofiarności, kiedy się odzywa: „po tym poznaliśmy miłość Boga, iż On duszę swą za nas położył; i my powinniśmy kłaść duszę za braci" (III, 16).

Zanim da duszę za Chrystusa i braci, poczuje św. Jan miłość w sercu i w oczach swoich tak, iż proroczym wzrokiem przebije się poprzez wieki aż do wizji przyszłości, by ją spisać i przesłać siedmiu Kościołom Azji: Efezowi i Smyrnie, Pergamowi i Tiatyrze, Sardes, Filadelfii i Laodycei. Kto w naszej erze myślał eschatologicznie, kto z trwogą wpatrywał się w nad-

chodzące burze dziejowe, kto chciał odmalować ich grozę, sięgał zawsze po obrazy i barwy i nastroje do Apokalipsy. My sięgniemy tam po co innego, sięgniemy głębiej, pytając się skąd szły, idą i przyjdą dziejowe burze. Odpowiedź daje nam św. Jan, kiedy się odzywa do siedmiu Kościołów; daje nam ją i wtenczas, kiedy zapowiada, że ruszy się z miejsca świecznik Efezu, daje nam ją wtenczas, kiedy się do Laodycei odzywa, że ją Bóg wyrzuci z ust swoich, daje ją wreszcie wtenczas, kiedy wszystkim innym gminom grozi ostateczną zgubą. Każda odpowiedź wymienia bezpośrednio lub pośrednio zanik miłości jako źródło zatraty. Bóg, „który trzyma siedm gwiazd w prawicy", odzywa się do pierwszego efeskiego Kościoła: „Mam przeciwko Tobie, żeś miłość twoją pierwszą opuścił" (Ap. II, 4). Jeszcze więcej ma Sędzia przeciwko Kościołowi Laodycei, kiedy jej grozi i napomina: „Mówisz, żem jest bogaty i wzbogacony i niczego nie potrzebuję, a nie wiesz, żeś ty jest nędzny i mizerny i ubogi i ślepy i nagi. Radzę ci, abyś kupił sobie u mnie złota w ogniu doświadczonego, żebyś się wzbogacił" (III, 17—18). Ani jeden z pięciu pozostałych kościołów nie miał dosyć złota doświadczonego w ogniu, nie miał dosyć miłości nowej, czystej i ofiarnej. Za mało miało tego złota Pergamum, które pod znakiem Baala jadło i porubstwo uprawiało. Za mało miała tego złota Tiatyra, gdzie rozpustna Jezabel stała się symbolem życia. Za mało miało go Sardes, bo od wewnątrz obumierało, a na zewnątrz żyło pozorem. Za mało posiadała go Filadelfia, bo zbyt nikłą była jej moc, za mało posiadała go Smyrna, bo niektórzy z jej gminy gorszyli swoich braci, tonąc w ciemnościach grzechu.

Zdaje się na chwilę, że na widok grzechu i słabości ludzkiej zgasła miłość w oczach i sercu Apostoła, skoro wszędzie widzi zło i tylko zło. Nie, ciągle jeszcze mieszka miłość i w sercu, i w proroczych jego oczach, a tylko dostrzega strugę krwi męczeńskiej, która płynie poprzez dzieje ludzkie od Nerona w rzymskim imperium aż do końca czasów. Słyszy Apostoł, jak głosy zabitych dla Słowa wołają spod Bożego ołtarza; widzi jak całą ziemię zalewa krew świętych wylana z czary trzeciego anioła, widzi, jak bestia pijana krwią męczeńską tarza się

w zbrodni; widzi, jak struga krwi świętej, męczeńskiej rośnie z każdym wiekiem i płynie pod tron Sędziego ludzkich dziejów. To wszystko widzi i słyszy, lecz zarazem dostrzega, że z przeolbrzymiej tej męki wynurzy się ziemia nowa; dostrzega, że ostatnią pieśń triumfu na końcu dziejów śpiewają w Apokalipsie tylko ci, którzy obmyli swe szaty w krwi Baranka.

Tłumaczy się i tłumaczyć się będzie wielorako Apokalipsę, bo w zdarzeniach rozmaitych czasów wyczytuje się te same wspólne symbole. Zapewne orli, proroczy wzrok Apostoła zatrzymał się najpierw na starożytnej Romie, która wytoczyła tyle chrześcijańskiej krwi, by w niej i przez nią ziemia stała się nową; zapewne, ale wzrok jego przebijał się poprzez dzieje aż do ostatniej Paruzji Chrystusa. Poprzez całe dzieje świata wije się czerwona wstęga krwi ukrzyżowanej, wytoczonej z serca kochającego, gdyż tylko z takiej krwi odnawia się wiecznie oblicze ziemi. Widocznie nowe przykazanie miłości zawsze wymagało i zawsze wymagać będzie, żeby tak czy inaczej, krwawo lub bezkrwawo duszę swoją dawać obficie, heroicznie, jeżeli ludzkie dzieje mają iść w górę, i jeżeli ciągle ma się odnawiać oblicze naszej ziemi. Sens ofiarnej, kapłańskiej miłości i dawania duszy widzi poprzez całą Apokalipsę ten sam Apostoł, który nam napisał pożegnalną mowę Chrystusa, a w niej podkreślił naczelną rolę nowego przykazania, rozumiejąc, że ludzkość w każdej epoce dziejowej odradzać się będzie z tego Chrystusowego przykazania.

Najmilszy brat nasz — odzywa się o św. Pawle św. Piotr (II Piotr, III, 15), dodając na jego pochwałę, „że miał od Boga daną mądrość". Starli się kiedyś ze sobą w Antiochii Syryjskiej dwaj Apostołowie, ale zawsze lgnęły do siebie ich dusze, czując jakieś wewnętrzne podobieństwo, bo jeden prześladował Chrystusa aż do Damaszku, a drugi zaparł się Go.

Nie można nigdy zapomnieć dialogu między św. Piotrem a Chrystusem Zmartwychwstałym. Trzykrotnie zapytuje Chrystus Cefę: Szymonie Janów, miłujesz mnie więcej, aniżeli ci? Już dwa razy oświadczył Piotr śmiało i bez zastrzeżeń swą miłość, ale się zachwiał na chwilę, skoro po raz trzeci padło py-

tanie; zachwiał się, bo mu się przypomniał zaprzańczy jego czyn, zachwiał się i odpowiedział z akcentem żalu w głosie i wyrażeniu: „Panie, Ty wszystko wiesz, Ty wiesz, że Cię miłuję“ (Jan. XXI, 15—18). Za trzykrotne wyznanie bezgranicznej miłości, otrzymał najwyższą władzę pasterską wraz z zapowiedzią, że w imię swej miłości będzie musiał na krzyżu duszę swoją dać: „Gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce twe, a inny cię opasze i poprowadzi, dokąd ty nie chcesz“ (Jan. XXI, 18). Zrozumiał od razu Apostoł, że miłość jego dla Chrystusa musi być ukrzyżowaną tak, jak ukrzyżowaną była miłość Chrystusa dla niego. Dwukrotne wezwanie Chrystusa: „a ty pójdź za mną“ (Jan. XXI, 19—22) będzie mu wiecznie brzmiało w uszach i w duszy. Pójdzie odtąd za swym Mistrzem ofiarnie, dokądkolwiek go wezwie. Pójdzie do Wieczernika, weźmie Ducha św. wespół z innymi braćmi, by bezpośrednio potem przemówić do tłumów i zdobyć trzy tysiące dusz dla Chrystusa (Dz. Ap. II, 1—42). Pójdzie do świątyni i przemówi jeszcze raz z krużganku i zdobędzie nowych pięć tysięcy (Dz. Ap. III). Pójdzie razem z Janem przed radę starszych żydowskich i na wszelkie pogróżki odpowie z niezwykłą u siebie odwagą: „Nie możemy, cośmy widzieli i słyszeli, nie mówić“ (Dz. Ap. IV). Pójdzie z innymi apostołami do więzienia, stanie po raz wtóry przed radą i na wszystkie dalsze groźby jedną tylko da odpowiedź: „My jesteśmy świadkami“ (Dz. Ap. V, 32).

Padł pod kamieniami pierwszy męczennik, natchniony diakon Szczepan, rozpoczęło się pierwsze prześladowanie chrześcijan w Jerozolimie, tysiące rozproszyły się po żydowskiej ziemi, ale Piotr został na miejscu, by dać świadectwo Panu, by mówić, co widział i słyszał.

Tymczasem krew męczeńska św. Szczepana stała się już posiewem nowych chrześcijan — *sanguis martyrum, semen christianorum*. Nawrócił się pod murami Damaszku ten, co patrzał, jak na świetlaną postać Szczepana padały gradem kamienie w imieniu starej synagogi; z krwi męczeńskiej młodego diakona zrodził się apostoł pogańskich narodów. Ale i jego, Piotra, wezwano do Cezarei, do setnika roty rzymskiej. Mieszkanie

tego poganina stało się nowym Wieczernikiem, gdzie po raz wtóry dokonało się Zesłanie Ducha św. Jeżeli w Wieczerniku jerozolimskim dary Ducha św. spłynęły na wybranych apostołów, to w Cezarei ogniste języki zapaliły się nad głowami pogan. Najpierw w domu Korneliusza pękła ściana, jaka dzieliła żydów od pogan; najpierw Piotr w Cezarei dostrzegł powszechność, katolickość Kościoła Chrystusowego oraz powszechność, katolickość nowej miłości. Tam, w domu Korneliusza, padły z ust Piotra epokowe słowa dla chrześcijaństwa: „W każdym narodzie ten, kto się (Boga) boi, a czyni sprawiedliwość, jest Jemu przyjemnym" (Dz. Ap. X, 35).

Widocznie trzeba było nowego posiewu, nowej krwi męczeńskiej, by ściany Wieczernika rozszerzyły się na całą ziemię i ogniste języki zapaliły się nad wszystkimi narodami. Padł w Jerozolimie z nakazu Heroda śmiercią męczeńską św. Jakub, a św. Piotr poszedł do więzienia. Gotów był świadczyć Zmartwychwstałemu św. Piotr, ale wiedział od Chrystusa, że jego świadectwo miało się gdzie indziej dokonać (Jan. XXII, 16). Pójdzie jeszcze do Antiochii, pójdzie po śmierci Klaudiusza do Rzymu, gdyż tam go wołał Chrystus.

Jeszcze w roku 66 czy 67, pisząc drugą swą encyklikę, przypominał sobie Apostoł zapowiedź Chrystusową, że wyciągnie swe ręce, że będzie ukrzyżowany (Piotr. I, 14). Już rozszalało się prześladowanie za Nerona, budząc w Apostole przekonanie, że niebawem spełni się zapowiedź jego Mistrza, że wyciągnie swe ramiona, by jeszcze raz zaświadczyć, co widział i słyszał.

Także Cefę przyciskała Chrystusowa miłość, jak przyciskała jego towarzysza broni, św. Pawła. Nie wystarczało świadectwo krzyża, nie wystarczało mu tyle lat poniewierki i pracy, chciał pójść za przykładem Pawła i pozdrowić z Rzymu, ze stolicy świata i ze stolicy Kościoła, kwitnące już wszędzie gminy chrześcijańskie, chciał pobłogosławić *urbi et orbi* przez swoje listy, by i one świadczyły o jego miłości dla Mistrza, którego kiedyś się zaparł.

Pisząc w poczuciu odpowiedzialności za wszystkie gminy, rozwija na początku pierwszego listu plan budowy powszech-

nego Kościoła. Na Chrystusie jako na kamieniu węgielnym i żywym będą się układały inne żywe kamienie. Żywymi kamieniami nazwał Piotr wszystkich, na których spoczęły stygmaty kapłaństwa przez sakrament chrztu św. Nazwał też wszystkich wiernych królewskim kapłaństwem, plemieniem wybranym, narodem świętym i ludem nabytym (I Piotr. II, 9). Uderza to, że Apostoł dwa razy przypomina wszystkim wiernym ,że mieszka w nich święte i królewskie kapłaństwo na to, by składali duchowe ofiary przyjemne Bogu. Kapłaństwo żywych kamieni w olbrzymim, duchowym domu Kościoła opiera się na arcykapłaństwie Jezusa Chrystusa, bo na Nim jako na kamieniu węgielnym stoi cała budowa. Nieustanna ofiara ma być następstwem powszechnego kapłaństwa wiernych, gdyż stygmaty kapłaństwa wołają o nową miłość, a nowa miłość woła o ofiarę.

„Miłości braterstwa, ze szczerego serca — upomina Apostoł — jedni drugich miłujcie goręcej, odrodzeni nie z nasienia skazitelnego, ale z nieskazitelnego przez Słowo Boga żywego" (II Piotr. I, 22—23). Wszystkie żywe kamienie miały się ze sobą nierozerwalnie jednoczyć przez tę kapłańską miłość, która szła na nie z fundamentu, z Jezusa Chrystusa.

Z tej naczelnej idei o jedności żywych kamieni w budowie Chrystusowej płyną dalsze upomnienia Piotrowe. Poleca wiernym wszystkich Kościołów, by byli miłośnikami braterstwa (II Piotr. III, 8) i mieli „ustawiczną miłość jedni ku drugim" (I Piotr. IV, 8). Najwięcej jednak skupia na sobie uwagę dalsza wskazówka, kiedy św. Piotr prosi, by do różnych cnót dodano jako ostatnie ich uzupełnienie, jako ich koronę „miłość braci, a do miłości braci miłość powszechną" (II Piotr. I, 7). Niezawodnie wskazał Apostoł przez to na fakt, że wszystkie cnoty karmią i rosną z miłości, uderza jednak bardzo jeszcze dalsza uwaga listu, ta mianowicie, że ślepym i próżnym pozostałby ten, kto by poznania swego nie oparł na wszystkich tych cnotach, na całym życiu pobożnym z miłością jako jego duszą i źródłem (II Piotr. I, 8). Także u św. Piotra, jak i u św. Pawła, miłość zjawia się jako potęga, co otwiera oczy i rozszerza

widnokręgi myśli. Kiedy czuł zbliżający się własny koniec, kiedy czuł, że niebawem wyciągnie swe ramiona, miał Apostoł jako sternik Kościoła oczy zwrócone raczej w daleką przyszłość, aniżeli w teraźniejszość. W przeciwieństwie do św. Pawła akcentuje raczej odpowiedzialność i karę za grzechy w dzień sądu, aniżeli obfitość nagrody [1]).

---

[1]) Brakuje dokończenia. Ostatnie zdanie urywa się w rękopisie na słowach: „bo widzialna głowa Kościoła mu...“

HEROIZM

(Przypisek do drugiego rozdziału)

Kiedy na tylu ustach zjawia się wyraz „heroizm", oddał R. Hofmann rzetelną przysługę światu naukowemu wydając swą książkę o cnocie heroicznej (Die heroische Tugend, 1933). W książce uznać trzeba zarówno obszerną podstawę materiału drukowanego i rękopisemnego, jak i ostrożność i niemal zawsze zjawiającą się trafność wnioskowania. A jednak w toku czytania książki budzi się sprzeciw, kiedy się widzi, jak autor ujął przedstawienie cnoty heroicznej u św. Tomasza. Zjawia się wiele tekstów obok siebie, ale tekstów nie zanalizowano dostatecznie i dlatego też nie można uznać wniosków za trafne. Zdaje się, jakoby niektóre wyrażenia św. Tomasza wprawiały w kłopot, z którego usiłuje się wydobyć wchodząc na niebezpieczną drogę, kiedy się oświadcza, że św. Tomasz wcale nie zamierzał podać ścisłego pojęcia cnoty heroicznej, a tym mniej nie zamierzał jej wyznaczyć wybitniejszego miejsca w swym systemie moralnym. I ze względów naukowych, i ze względu na hasła dnia obecnego przystąpimy do tekstów przytoczonych po największej części przez autora z inną interpretacją, która może nas doprowadzi do innego, niż autora, wyniku.

Zaczniemy od Alberta W. zwracając uwagę zarówno na moment chronologiczny, jak i na znaczenie niektórych terminów. Zaledwie ukazał się grecko-łaciński przekład Roberta Grosseteste'a Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa, przystąpił Albert W. do jej objaśnienia z katedry profesorskiej w latach 1245—1252, kiedy św. Tomasz jako jego uczeń wykłady te spisywał i redagował. W kilka lat potem, bo w r. 1245, komentując pierwszą księgę Sentencyj, zwraca św. Tomasz najwidoczniej uwagę na to. co go uderzyło w wykładzie Alberta W. Upłynęło dalszych 15 lat, ale św. Tomasz pozostawał jeszcze ciągle pod wrażeniem myśli Arystotelesa o heroicznej cnocie, starając się ją zasymilować przez chrześcijańską myśl teologiczną. Przechodząc z chronologii do tekstów zauważymy najpierw, że już u Alberta W. zjawia się termin „modus", który odegrać musi pierwszorzędną rolę w ujęciu cnoty heroicznej. Dla naszych celów wystarczy nam następujący tekst Alberta W.:

> „Heroica est, quae facit perfectiore modo, quam sit modus virtutis" (R. Hofmann op. cit. p. 40 n. 41).

Z tekstu wynika, że według Alberta W. cnota heroiczna spełnia swe akty w sposób doskonalszy, niż ten, który przysługuje cnocie na podstawie własnej jej istoty (perfectiore modo quam sit modus virtutis). Termin „modus" miał odegrać wybitniejszą jeszcze rolę w pismach św. Tomasza z Akwinu. Nazwijmy „modus operandi", czyli sposób działania, postawą człowieka wobec czynów, które ma spełnić, a może w ten sposób wnijdziemy na trafną interpretację tekstów. Z komentarza św. Tomasza do Sentencyj przytoczymy dwa teksty, z których jeden ujmie nasze zagadnienie zasadniczo, a drugi sprowadzi je na teren specjalny daru rady. Zacytujmy najpierw pierwszy tekst, gdzie zagadnienie występuje w sposób zasadniczy (R. Hofmann op. cit. p. 59 n. 43):

> „Si autem ea, quae hominis sunt, supra humanum modum quis exequatur, erit operatio non humana simpliciter, sed quodammodo divina. Unde Philosophus in VII Ethic. contra virtutem simpliciter dividit heroicam, quam divinam dicit, eo quod per excellentiam virtutis homo fit quasi Deus. Et secundum hoc dico, quod dona a virtutibus distinguuntur in hoc, quod virtutes perficiunt ad actus modo humano, sed dona ultra humanum modum, quod patet in fide et intellectu" (In 3. Sent. d. 34 q I a 1).

Wnikając trzeźwo w tekst odróżni się za św. Tomaszem podwójną postawę w działaniu, z których jedna czysto ludzka, „modus humanus", łączy się z cnotą, a druga, nadludzka, „modus suprahumanus", z darami Ducha św. W drugim tekście postawa nadludzka złączy się z darem rady, który udoskonala i podnosi na wyższy poziom cnotę roztropności, nadając jej zdolność przysługującą z reguły darom Ducha św., tak iż może pójść za impulsami Ducha Bożego:

> „Certitudinem consilii attingere non est humanum sed divinum... et ideo oportet quod ad hanc certitudinem mens elevetur supra humanum modum instinctu Spiritus Sancti" (In 3 Sent. d. 35 q 2 a 4).

Obydwa teksty dowodzą, że postawa ludzka i nadludzka odgrywają u św. Tomasza zasadniczą rolę w interpretacji pojęcia Arystotelesowej cnoty heroicznej, gdyż tylko postawa nadludzka, właściwa działaniu pod wpływem Ducha św., zjawia się wtenczas, kiedy jest mowa o „virtus heroica".

Nie zmienił św. Tomasz swego zdania, kiedy w 15 lat później pisząc pierwszą połowę drugiej części Sumy Teologicznej, wchodzi na tę samą drogę w interpretacji terminu cnoty heroicznej, a tylko silniej zaznacza swoją myśl, tak iż w pierwszej chwili może zadziwić czytelnika. By nasze zapatrywanie na sposób ujęcia cnoty heroicznej przez św. Tomasza jasno sformułować, streścimy je w trzech tezach. Pierwszą tezą niech będzie ta, że według św. Tomasza w Sumie Teologicznej cnota heroiczna wkracza w jakiś sposób w dziedzinę darów Ducha św. Tego rodzaju wy-

rażenie widocznie wprowadza w kłopot czytelników. Ale kłopot nie jest uzasadniony, skoro św. Tomasz obok siedmiu znanych darów Ducha św. nie umieszcza cnoty heroicznej jako ósmego. Pierwszą naszą tezę unaocznią nam dwa teksty Sumy Teologicznej:

1) „Saevitia vel feritas continetur sub bestialitate unde non directe opponitur dementiae sed supraexcellentiori virtuti, quam philosophus lib. VII Ethic. vocat heroicam vel divinam, quae secundum nos videtur pertinere ad doma Spiritus sancti".

2) „Dona nominantur quandoque virtutes... habent tamen aliquid superexcellens rationi communi virtutis, in quantum sunt quaedam divinae virtutes perficientes hominem, in quantum est a Deo motus. — Unde et philosophus in VII Ethic. c. 1, supra virtutem communem ponit quandam virtutem heroicam vel divinam, secundum quam dicuntur aliqui viri divini" (S. Th. I, II, q. a 1 ad 1).

W pierwszym tekście Arystoteles mówi o tej cnocie heroicznej, czyli boskiej, którą św. Tomasz („secundum nos") wprowadza w dziedzinę darów Ducha św., „videtur pertinere ad dona Spiritus sancti". Istnieje widocznie najściślejszy związek pomiędzy cnotą heroiczną a darami Ducha św., powodując tę samą nadludzką postawę, „modus suprahumanus", w działaniu człowieka.

Według drugiego tekstu dary Ducha św. mogą być nazwane cnotami pod warunkiem, że się je uzna za cnoty osobliwe, boskie, takie, które uwrażliwiają człowieka na impulsy Boże.

Jeżeli pierwsza teza zaznacza nam miejsce cnoty heroicznej w obrębie darów Ducha św., to druga teza wskazuje nam, na czym polega sama istota cnoty heroicznej; wskazuje, że ta istota sprowadza się do pewnej postawy w działaniu, „modus operandi". Już poprzednio, bo w komentarzu do Sentencyj, odróżnił św. Tomasz „modus humanus" związany z cnotami i „modus suprahumanus" związany z darami Ducha św. Myśl z komentarza do Sentencyj pojawi się w Sumie Teologicznej niezliczone razy. Dla naszych celów wystarczy nam się ograniczyć do kilku tekstów:

1) „Dona excedunt communem perfectionem virtutum non quantum ad genus operandi eo modo, quo consilia praecedunt praecepta, sed quantum ad *modum operandi* secundum quod movetur homo ab altiori principio" (S. Theol. II, II, q. 68, a 2).

2) „Virtutes humanae perficiunt hominem, secundum quod homo natus est moveri per rationem in his, quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc, quod divinitus moveatur et istae perfectiones vocantur non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspirations divina" (S. Theol. I, II, q. 68, a 1).

Jeżeli pierwszy tekst przez termin „modus operandi" nawiązuje do postawy ludzkiej i nadludzkiej, „modus humanus" — „modus suprahumanus" z komentarza Sentencyj, to drugi tekst w pierwszej swej części wskazuje, na czym polega postawa ludzka w działaniu, „modus humanus", a w drugiej swej części podaje, na czym polega postawa nadludzka, „modus suprahumanus". Odróżniał św. Tomasz dwa motory działania, z których pierwszym jest rozum, drugim jest Bóg: rozum zjawia się jako motor działania wówczas, kiedy wkraczają w akcję nabyte lub wlane, naturalne lub nadprzyrodzone, cnoty moralne. Natomiast Bóg jako drugi motor działania odzywa się przez impulsy, kiedy władze duszy zostały uwrażliwione przez dary Ducha św. By określić rolę postawy nadludzkiej, „modus suprahumanus", przytoczymy jeszcze jeden tekst, który nam wskaże, jak według św. Tomasza w Chrystusie „modus suprahumanus" w jakiś sposób łączy się z cnotą heroiczną.

> „Habitus ille heroicus vel divinus non differt a virtute communiter dicta, nisi secundum *perfectiorem modum;* inquantum scilicet aliquis est dispositus ad bonum quodam *altiori modo* quam communiter omnibus competat. Unde per hoc non ostenditur quod Christus non habuerit virtutes, sed quod habuerit eas perfectissime ultra communem modum..." (S. Th. III q. 7, a. 2, ad 2).

Istnieją dwie postawy wobec działania, ludzka i nadludzka, „modus humanus" i „modus suprahumanus". Kiedy tekst mówi o „modus altior", „modus perfectior", to św. Tomasz mógł mieć na myśli tylko postawę nadludzką, „modus suprahumanus", gdzie dusza uwrażliwiona przez dary Ducha św. idzie za impulsami Boga. Znowu w tym tekście cnota heroiczna łączy się z postawą nadludzką, „modus suprahumanus", „modus altior", tak jak to bywa w związku z darami Ducha św. Trudno się zgodzić na interpretację tego tekstu przez R. Hofmanna, który pomija pojęcie postawy duchowej, „modus humanus", „modus suprahumanus", a w jej miejsce wprowadza wyłącznie stopień cnoty, czyli czynnik czysto ilościowy. W zestawieniu z wyżej przytoczonym tekstem św. Tomasza uwydatni się najjaśniej błąd w ujęciu R. Hofmanna:

> „Der heroische Tugendhabitus, der Christus infolge seines einzigartigen Gnadenbesitzes vor allen Menschen zukommt, unterscheidet sich von der im gewöhnlichen Sinne verstandenen Tugend nur graduell, d. h. nur dadurch, dass er in höherem Masse zu gutem Handeln disponiert als die Tugend in einem gewöhnlichen Grade. So ist die heroische Tugend nichts anderes als der Besitz der Tugenden in einer her vorragenden Weise, die sich über das Mass dessen erhebt, was die Menschen im allgemeinen erreichen, schliesst die Annahme heroischer Tugenden bei Christus den Besitz der Tugenden im gewöhnlichen Sinne nicht aus sondern ein" (R. Hofmann „Die heroische Tugend", p. 63).

Wchodzi się na niebezpieczną drogę w interpretacji tekstu, ilekroć się twierdzi, że jego autor używa w nim jakiegoś terminu nie jednoznacznie, lecz wieloznacznie, gdyż w tym wypadku swoboda interpretacji nie ma już granic, a autora obciąża się zarzutem nieścisłości w budowaniu pojęć. Na tego rodzaju niebezpieczną drogę wszedł także R. Hofmann, kiedy wspomina, że św. Tomasz nie zamierzał bynajmniej uściślić terminu cnoty heroicznej, gdyż w pierwszej połowie drugiej części Sumy Teologicznej nazwano heroiczną — jakąkolwiek zwykłą cnotę.

„Wie wenig Thomas von Aquin sich auf eine bestimmte Auffassung der heroischen Tugend festgelegt hat, und wie wenig sein Vergleich gepresst werden darf, erhellt am besten aus der Tatsache, dass er zur Bezeichnung des wesentlichen Unterschiedes von natürlicher und übernatürlicher Tugend für letztere ebenfalls den Namen heroisch gebraucht" (R. Hofmann, op. cit. p. 62).

W wymienionym przez Hofmanna artykule chodzi m. in. o różnicę głębszą, gatunkową, między sprawnością a sprawnością. W związku z tym wspomina się o tym, co zgadza się z naturą niższą albo wyższą i otrzymuje w ten sposób cechę dobra materialnego. Z naturą niższą łączy Hofmann cnotę naturalną; z naturą wyższą cnotę nadprzyrodzoną, dodając, że ją na tym miejscu nazywa św. Tomasz heroiczną. Tekst przytaczamy w całości, ażeby go poddać bliższej analizie:

„Habitus distinguuntur ex eo, quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturae inferiori, alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturae superiori. Et sic virtus humana, quae disponit ad actum convenientem naturae humanae, distinguitur a divina virtute vel heroica, quae disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturae" (S. Th. I, II, q. 54, a. 3).

Chodzi głównie o to, czym jest „superior natura", z którą łączy się cnota boska, czyli heroiczna. Począwszy od komentarza św. Tomasza do Sentencyj, cnota heroiczna ze swoim „modus suprahumanus" pojawiała się w tekstach tam, gdzie była mowa o darach Ducha św. Należało zatem najpierw spróbować, czy także w zacytowanym tekście nie należy przez „superior natura" rozumieć albo samych darów Ducha św., albo też naturę ludzką wraz z cnotami wlanymi udoskonaloną ponadto przez wymienione dary. Na tę drogę wnijdzie każdy, kto chce zaoszczędzić św. Tomaszowi zarzutu nieścisłości, gdyż w naszym wypadku nazwałby Doctor Angelicus heroicznym to, co heroicznym nie jest. Poszukajmy zresztą w Sumie Teologicznej przykładu, gdzie by pojęcie natury wyższej łączyło się z darami Ducha św. W trzeciej części Sumy Teologicznej (q. 7, a. 5, ad 1) znajdujemy następujący tekst:

„Illud quod est perfectum secundum ordinem *suae naturae*, indiget adiuvari ab eo, quod altioris naturae; sicut homo, quan-

tumcumque perfectus, indiget adiuvari a Deo et hoc modo virtutes indigent adiuvari per dona, quae perficiunt potentias animae secundum quod sunt motae a Spiritu sancto".

W przytoczonym tekście dary Ducha św. łączą się najwyraźniej z pojęciem „altior natura", tak iż nie może być wątpliwości co do możliwości użycia terminu „natura superior" w związku z darami Ducha św. A wtedy w przytoczonym przez Hofmanna tekście św. Tomasz nie nazywał heroicznym tego, co heroicznym nie jest.

Zanim przystąpimy do trzeciej naszej tezy, podamy kilka uwag, które nam posłużą jako pomost pomiędzy nią a tezą drugą. Chciałbym na tym miejscu udowodnić, że św. Tomasz w żaden sposób nie utożsamiał cnoty heroicznej z jakimkolwiek darem Ducha św.; osobno bowiem pyta, w trzeciej części Sumy Teologicznej o to, czy Chrystus posiadał cnoty (q. 7, a. 2), a osobno czy posiadał dary. Na każde z dwóch pytań odpowiada twierdząco, ale o cnocie heroicznej wspomina nie w odpowiedzi na pytanie o darach, lecz w odpowiedzi na pytanie o cnotach. Cnota heroiczna różni się i w tym tekście od cnoty zwykłej przez to, że ma w sobie wyższą postawę, wyższy „modus", „modus perfectior", „modus suprahumanus", posiada tę postawę, jakiej się nie znajduje w cnocie zwykłej.

„Habitus ille heroicus vel divinus non differt a virtute communiter dicta, nisi secundum perfectiorem modum" (S. Th. III. q. 7, a. 2).

Wobec tego wraca jednak pytanie w związku z tekstem, któryśmy przytoczyli, rozwijając pierwszą naszą tezę. Wraca pytanie, jak należy rozumieć tekst, który jednym badaczom narobił wiele kłopotu, a innych doprowadził do twierdzenia, że u św. Tomasza utożsamia się cnota heroiczna z darem Ducha św. By naszą myśl naocznie uwidocznić, musimy jeszcze raz wspomniany już poprzednio tekst w niektórych jego miejscach podkreślić i przeczytać:

„Saevitia vel feritas continetur sub bestialitate, unde non directe opponitur clementiae, sed superexcellentiori virtuti, quam philosophus 1. VII Ethic. vocat heroicam vel divinam, quae secundum nos videtur pertinere ad dona Spiritus sancti" (S. Th. II, II, q. 159, a. 2, ad 1).

Nasuwa się pytanie, jak należy zrozumieć tekst w ostatniej jego części: „virtuti, quam philosophus... vocat heroicam..., quae secundum nos videtur pertinere ad dona Spiritus sancti". Najpierw wyrazy „secundum nos" można tłumaczyć dwojako, rozumiejąc, że albo chodzi w nich o św. Tomasza, albo o chrześcijan. Jeżeli przyjmiemy, że chodzi o chrześcijan, to w takim razie można dalszy ciąg tekstu tłumaczyć w ten sposób, że wydaje się („videtur"), jakoby cnota heroiczna należała do

darów Ducha św., bo na takiej stoi wyżynie. Czym innym jednak jest fakt zdawania się, a czym innym jest istotna prawda. Otóż św. Tomasz nigdzie nie utożsami cnoty heroicznej z darami Ducha św., a tylko wskaże, że różniąc się od nich jednak coś z nich otrzymuje, a mianowicie „modus suprahumanus", postawę nadludzką. Toteż rozwijając pierwszą swoją tezę powiedziałem, że cnota heroiczna w jakiś sposób wkracza w dziedzinę darów Ducha św. Że u św. Tomasza cnota heroiczna od daru się różni. udowodniłem przed chwilą wskazując, jak św. Tomasz osobno pyta o cnotę w Chrystusie Panu i osobno o dary Ducha św. łącząc w tym wypadku heroizm z notą. W jaki zaś sposób otrzymuje cnota heroiczna właściwą sobie postawę nadludzką, „modus suprahumanus" wskaże nam nasza trzecia teza.

Trzecia teza twierdzi, że cnota heroiczna otrzymuje swoją nadludzką postawę pod wpływem darów Ducha św. Dzieje się to na podstawie ogólnego prawa sublimacji, które polega na tym, że w każdej całości byty czy składniki wyższe podnoszą do swej wyżyny składniki niższe, tak jak składniki niższe torują nieraz drogę do bytów wyższych. O prawie sublimacji u św. Tomasza wspominałem już dwukrotnie gdzie indziej („Eros i Logos u Dantego", Kraków 1936, i „La sublimation thomiste", Roma 1937). Odróżniałem tam podwójną sublimację, jedną metafizyczną, drugą funkcjonalną. Pierwsza dokonuje się przez to samo, że byty wyższe i niższe należą do wspólnej całości, przy czym byty niższe otrzymują pewną wyższą postać istnienia przez samą przynależność do takiej całości. Sublimacja funkcjonalna. czy moralna, dokonuje się przez to, że funkcje wyższe w obrębie jakiejś całości porywają za sobą funkcje niższe nadając im nowy sposób działania, który im nie jest właściwy na podstawie tego, czym są w sobie. Ogólną zasadę sublimacji podał św. Tomasz zarówno na początku swej działalności naukowej w komentarzu „De divinis nominibus" Pseudo - Dionizego, jak i na jej końcu w drugiej części Sumy Teologicznej.

> „Dicendum est, quod, sicut Dionysius dicit, IV c, De divinis nominibus, amor movet coordinata ad mutuam habitudinem; et inferiora convertit in superiora, ut ab eis perficiantur; et superiora movet ad inferiorum provisionem" (S. Th. II, II, q. 31, a. 1).

Ogólną zasadę sublimacji możemy zastosować do cnót i do darów w ich wzajemnym stosunku w obrębie tej samej duszy. Wspomnieliśmy już o dwóch motorach działania ludzkiego, z których jednym jest rozum, drugim zaś Bóg przez swoje impulsy: z pierwszym motorem łączą się zarówno cnoty przyrodzone. nabyte, jak i cnoty nadprzyrodzone, wlane. tak jak z drugim motorem łączą się dary Ducha św. uwrażliwiając wszystkie siły duszy na impulsy Boże. Wzajemny stosunek cnót i darów Ducha św. w obrębie tej samej duszy polega na tym, że rozum razem z towarzyszącymi mu cnotami toruje drogę do działania wyższego w związku z impulsami Bożymi:

„Virtutes morales et intellectuales praecedunt dona, quia per hoc, quod homo bene se habet circum rationem propriam, disponitur ad hoc, quod se bene habeat in ordine ad Deum“ (S. Th. I, II, q. 68, a. 8 ad 2).

Im więcej zatem pożądania podlegają rozumowi, tym bardziej wchodzi człowiek na tor, gdzie się ma rozpocząć jego działanie pod tchnieniem Ducha św. Za usługę z dołu, za usługę ze strony cnót, płacą dary wzajemną usługą wprowadzając do duszy, do cnót, nową moc i doskonałość na drodze sublimacji. Nie należy zapominać o tym, że przez sublimację cnoty w związku z darami Ducha św. spełniają funkcje, do których nie byłyby zdolne same z siebie. Przez to samo cnota zwykła zyskuje nową, nadludzką postawę, znaną jako „modus suprahumanus“. Dawniejsze nasze uwagi dowodzą nam, że przez tego rodzaju nową postawę cnota zwykła staje się heroiczną.

Jak w komentarzu do Sentencji, tak i w Sumie Teologicznej wskazuje św. Tomasz szczegółowiej, jak cnota roztropności przez związek z darem rady przyjmuje nową, nadludzką postawę:

„Manifestum est autem — odzywa się św. Tomasz — quod rectitudo rationis humanae comparatur ad rationem divinam sicut principium motivum inferius ad superius... Et ideo prudentia, quae importat rationis rectitudinem, maxime perficitur et iuvatur, secundum quod regulatur et movetur a Spiritu sancto, quod pertinet ad donum consilii‘ (S. Th. II, II, q. 52, a. 2).

Już gdzie indziej także wskazałem, jak doniosłą rolę odgrywa w procesie sublimacji miłość. Już to musi na siebie zwrócić uwagę. że w Sumie Teologicznej omawia się proces sublimacji w związku z ekstazą wywołaną przez miłość. Zależnie od rodzaju miłości zjawia się w duszy ekstaza w górę lub w dół zarówno w dziedzinie poznania, jak i pożądania, zarówno dziedzinie naturalnej, jak i nadprzyrodzonej. W górę idzie ekstaza wówczas, kiedy pod wpływem miłości akty wyższe, intelektualne poznania porywają za sobą akty poznania niższe, zmysłowe, tak iż otrzymują nową doskonałość, otrzymują tendencję wzwyż. To samo dzieje się w dziedzinie pożądań, gdyż w atmosferze ekstazy w górę wyższe akty woli porywają za sobą pod wpływem miłości pożądania niższe, zmysłowe, tak iż niższe idą całkowicie w służbę wyższych spełniając to, czego by same z siebie nie zdziałały.

„Extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur; quod quidem contingit et secundum vim apprehensivam, et secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cogitationem sibi propriam: vel quia *ad superiorem sublimatur*, sicut homo. dum elevatur ad comprehemdenda aliqua quae sunt supra sensum et rationem, dicitur

extasim pati, inquantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus vel quia ad inferiora deprimitur, puta cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur extasim passus. Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicuius in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum" (S. Th. I, II, q. 28, a. 4).

Gdziekolwiek w duszy znajduje się miłość, Caritas, tam pojawiają się także dary Ducha św., które oddziałują sublimująco na cnoty, porywając je za sobą na ten tor, gdzie się już działa pod impulsami Bożymi, a nie pod wyłącznym kierunkiem rozumu. Nazwał św. Tomasz miłość siłą jednoczącą, „vis unitiva", ponieważ łączy nie tylko dar z darem, i cnotę z cnotą, lecz włącza całość cnót i darów w jeden żywy organizm.

Sublimacja cnót do wyżyny heroizmu dokonuje się tak, że wszystkie cnoty, a nie tylko jedna z nich, otrzymują heroiczne piętno. Odpowiadając na pytanie, czy w duszy Chrystusa znajdowały się wszystkie cnoty, twierdząco, św. Tomasz dodaje, że każda z nich posiadała nową, niezwykłą postać, posiadała „modus" wyższy, „modus suprahumanus", łącząc się z heroizmem. Ponieważ każda cnota może się w ujęciu tomistycznym złączyć z heroizmem, toteż w tym świetle trzeba spoglądać na poszczególne wypadki wywodów św. Tomasza, kiedy chodzi o tę lub inną cnotę, bo nigdy nie może być mowy o wyłączności heroizmu dla jednej tylko sprawności moralnej.

Zanim przejdziemy do heroizmu w poszczególnych jego objawach, postaramy się wniknąć w najgłębszą istotę jego siły antagonistycznej, którą od czasów Stagiryty nazywa się bestialstwem. Punktem wyjścia będzie dla nas ekstaza w dół, powstała za podmuchem tej miłości, która się rodzi w zmysłach i w ich wegetatywnym podłożu w wyraźnym buncie przeciwko górnej sferze życia duchowego. Ekstaza w dół może objąć zarówno dziedzinę poznania zmysłowego, jak i dziedzinę zmysłowych uczuć i pożądań: zwykle obejmuje jedną i drugą dziedzinę równocześnie. Co się w życiu ze sobą łączy, to może nasza myśl osobno badać i ujmować. Ujmijmy więc osobno ekstazę w dół w obrębie pożądań i uczuć i nazwijmy ją szałem; ujmijmy osobno ekstazę w dół w obrębie poznania zmysłowego i nazwijmy ją anarchią wyobrażeń, a na pewno oddalimy się od poglądu św. Tomasza, który się wyraża w zwięzłym i pełnym siły zdaniu:

> „Aliquis dicitur extra se poni..., quia ad inferiora deprimitur, per cum aliquis in furiam vel amentiam cadit" (S. Th. I, II, q. 28, a. 3).

Jak jednak nazwać ekstazę w dół, która równocześnie obejmuje dziedzinę poznania i uczuć? Należy ją niewątpliwie nazwać bestialstwem idąc drogą utorowaną przez Arystotelesa i św. Tomasza.

Jeżeli się obierze stanowisko chrześcijańskie i teologiczne, można sięgnąć po inną jeszcze nazwę. Wiadomo, że w Sumie Teologicznej odróżnia się dwa główne motory ludzkiego działania, z których jednym jest rozum, a drugim Bóg przez swoje impulsy i natchnienia. Ale nie wolno i o tym zapominać, że istnieje jeszcze trzeci motor w postaci zmysłowych popędów starających się wyzwolić przez rebelię spod kierownictwa rozumu. Jeżeli z najwyższym motorem łączą się dary Ducha św., to w nizinach zmysłowych popędów mogą się pojawić impulsy i tchnienia demona, a wtedy będziemy mogli antagonistyczną siłę heroizmu nazwać nie tylko bestialstwem, lecz i demonizmem. Bestialstwo czy demonizm można badać albo ogólnie, albo też szczegółowo śledząc, jakimi drogami się posuwa na to, by zniszczyć heroizm w tej lub innej jego postaci.

Czy ujmiemy bestialstwo w pierwszej ogólnej jego formie, czy też we formie specjalnej, zawsze trzeba będzie zajrzeć do najgłębszych jego źródeł, by poznać jego istotę. Już dawno, już od czasów Arystotelesa i św. Tomasza mówiąc o źródłach bestialstwa podawano tak trafne wytyczne myśli, że jeszcze dzisiaj można z nimi wiązać oparte na doświadczeniu teorie bez względu na to, czy się odwołują do czynników wrodzonych czy nabytych. Nawiązując do uwag Arystotelesa dowodził św. Tomasz, że bestialstwo rodzi się albo z chorób, albo z nieszczęśliwej kompleksji, albo też z powtarzania zbrodniczych faktów. Dwa pierwsze źródła związałby dzisiaj Adler z psychologią wrodzonych dyspozycji, trzecie natomiast źródło mógłby przy dobrej woli przynajmniej zestawić ze swą teorią treningu i użytkowania psychicznych energii. Wprawdzie i św. Tomasz jako wielki sympatyk klasyfikował chętnie psychiczne fakta i dyspozycje, ale najchętniej i najobszerniej przeprowadzał rozważania metafizyczne nad najgłębszą podstawą wszelkich przemian w duszy ludzkiej. Zanim więc wskaże na źródła zwyrodniałego bestialstwa, przeprowadzi rozumowanie nad tym. co w człowieku można nazwać normalnym a co anormalnym. Normalnym nazywa to, co odpowiada wrodzonym, naturalnym czynnikom psychicznym, które człowieka albo od psychiki zwierzęcej wyodrębniają, albo też z tą psychiką łączą. Wyodrębnia człowieka od świata zwierząt duchowy szczyt jego duszy z rozumem i wolą, podczas gdy cała reszta jego rzeczywistości do zwierząt go zbliża, jako część jego niższa, animalna. Mimo tożsamości natury różnią się ludzie między sobą nie tylko przez rysy indywidualne, lecz także przez to, że jedni w swej naturze posiadają jakąś skazę, a inni jej nie posiadają. Za skazę w ludzkiej naturze należy uznać zarówno wadliwą konstytucję jak i zarody chorobotwórcze; za skazę trzeba także uznać niemoralny sposób czy styl w postępowaniu ustalony przez powtarzające się akty. Wszelka funkcja przynosi ze sobą wewnętrzne zadowolenie, więc też i funkcja wytworzonego w zepsutej naturze ludzkiej bestialstwa wywołuje w psychice stany przyjemności, a nawet uniesienia, napełniając wstrętem każdą normalną świadomość.

Obok tych trzech źródeł należało by dzisiaj wymienić jako czwarte. specjalną ideologię, która ogarnia umysły zarażając je bestialstwem. Ostrzega Chrystus u św. Mateusza przed kiepskim, zabielmionym okiem, bo jeżeli oko nic nie będzie warte, to żadnej wartości nie będzie już posiadał człowiek. Jeżeli rozum idzie na bezdroża, trudno już o nawrót do heroizmu. Zdrowy sens miał pieśniarz Homer, kiedy boskim mężem nazwał Hektora a nie Achillesa, bo się bał wybuchów bestialstwa, które się zjawiały raz po raz u Pelidy. Na tym miejscu interesuje nas raczej stosunek św. Tomasza do Arystotelesa w ujmowaniu źródeł bestialstwa w duszy ludzkiej. Podamy więc na pierwszym miejscu tekst z Etyki Nikomachejskiej (l. 7, c. 6); podamy go w łacińskim średniowiecznym przekładzie na to, ażeby można bezpośrednio i bez zarzutu tłumaczenia dostrzec stosunek tekstów Sumy Teologicznej do wzoru Arystotelesowego: Na drugim miejscu umieszczamy dwa teksty ze Sumy Teologicznej:

„Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus et ratio est potissima hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur; et secundum hoc naturales delectationes hominum dici possunt quae sunt in eo quod convenit homini secundum rationem... Alio modo potest sumi natura in homine secundum quod condividitur rationi, scilicet id, quod est commune homini et aliis, praecipue quod rationi non obedit... Secundum utrasque autem delectationes contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundum quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei; et sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo...; ita igitur contingit quod id quod est contra naturam hominis vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale propter aliquam corruptionem naturae in eo existentem. Quae quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sicut ex aegritudine, sic ut febricitantibus dulcia videntur amara et e converso, sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terrae, vel carbonum, vel aliquorum huiusmodi; vel etiam ex parte animae, sicut propter consuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum, aut masculorum, aut aliorum huiusmodi, quae non sunt secundum naturam humanam“ (S. Th. I, II, q. 31, a. 7).

„...feritas vel saevitia dicitur, secundum quam aliquis in poenis inferendis non considerat aliquam culpam eius qui punitur, sed solum hoc quod delectatur in hominum cruciatu. Et sic patet quod continetur sub bestialitate: nam talis delectatio non est humana, sed bestialis, proveniens vel ex mala consuetudine, vel ex corruptione naturae, sicut et aliae huiusmodi bestiales affectiones“ (S. Th. II, II, q. 159, a. 2).

Porównać pierwszy tekst św. Tomasza z tekstem Arystotelesa, a dostrzeże się od razu, że rozbudowała się znacznie w Sumie Teologicznej część pierwsza, metafizyczna tekstu Arystotelesa, a uległa skrótowi część druga, podająca objawy bestialstwa, przytoczone z przeszłości i ówczesnego życia. Przez rozbudowę części metafizycznej zyskało na głębi całe zagadnienie heroizmu i jego siły antagonistycznej; zapewne, ale nasuwa się myśl, że św. Tomasz nie miał zmysłu dla psychopatologii i nie doceniał roli materiału doświadczalnego w nauce. Zdawać by się mogło, że w tekście pierwszym Sumy Teologicznej mówi się tylko o chorobie ciała, bo widocznie św. Tomasz nie dostrzegał znaczenia bolączek psychicznych. Tak by się mogło zdawać, ale tak faktycznie nie jest, gdyż na innym miejscu Sumy Teologicznej znajdujemy ustęp, gdzie w sposób bardzo bystry wskazuje się na to, jak przede wszystkim schorzenia psychiczne stają się źródłem bestialstwa, które urąga ludzkiej godności. Zanotujmy tu tekst z drugiej połowy drugiej części Sumy Teologicznej, a zobaczymy, ile by z niego można wydobyć wniosków:

„...insania secundum animam accipitur per hoc quod anima humana recedit a debita dispositione humanae speciei. Quod quidem contingit et secundum rationem, puta cum aliquis usum rationis amittit: et quantum ad vim appetitivam, puta cum aliquis amittit affectum humanum, secundum quem homo est naturaliter omni homini amicus, ut dicitur in VIII Ethic., cap. 1. Insania autem quae excludit usum rationis opponitur prudentiae. Sed quod aliquis delectetur in poenis hominum, dicitur esse insania, quia per hoc videtur homo privatus affectu humano, quem sequitur clementia" (S. Th. II, II, q. 157, a. 3, ad 3).

Z przytoczonego tekstu podkreślimy na tym miejscu tylko dwie myśli: jedną jest ta, że można utracić to osobliwie ludzkie uczucie, przez które człowiek dla człowieka staje się przyjacielem, drugą ta, że choroba psychiczna wżarła się tam, gdzie człowiek z lubością upaja się widokiem obcej kaźni. Obydwie te myśli można by obrać za punkt wyjścia do dalszego rozumowania, które by ostatecznie skończyło się wnioskiem, że nie może być mowy o humanizmie tam, gdzie znika to, co jest *humanum,* gdzie znika uczucie przyjaźni człowieka do człowieka, a na miejsce tego zjawia się bestialski sadyzm. Najwyraźniej występuje tu na jaw postawa podludzka, „modus infrahumanus" w postępowaniu jako przeciwległy biegun postawy wymaganej przez humanizm heroiczny, bo gdzie szaleje bestialstwo, tam nie może być mowy o humanizmie, a tym mniej o jakiejkolwiek postaci heroizmu. — Uwagi tomistyczne o bestialstwie, jako o następstwie schorzenia psychicznego, przeprowadzają nas do tekstu Sumy Teologicznej, któryśmy zanotowali na drugim miejscu, żeby go porównać z tekstem Arystotelesa. Okazuje się, że i w tym tekście jest mowa o bestialstwie, ale nieco inaczej, bo tylko o tyle, o ile z niego rodzą się dzikość i krwiożerczość w wymierzaniu kary. Wrócimy do tej

sprawy, skoro tylko zdołamy ustalić pewne typy heroizmu w związku z darami Ducha Św. Dotąd przeciwstawialiśmy ogólnie i zasadniczo bestialstwo cnocie heroicznej tak, jak się przeciwstawia naszą postawę ludzką postawie nadludzkiej. Jeżeli się zaś chce rozmaite postacie bestialstwa przeciwstawić różnym postaciom heroizmu, musi się wpierw zdobyć jakąś przejrzystą klasyfikację cnót heroicznych. By to uzyskać, należy wyjść z darów Ducha św., gdyż tylko przez żywy z nimi związek otrzymują cnoty moralne heroiczną swą postawę.

Z siedmiu darów Ducha św. odpadają od razu dar rozumu i mądrości, ponieważ odnoszą się wyraźnie do życia kontemplacyjnego; z pozostałych pięciu dar umiejętności i dar rady stają jakby na pomoście między życiem kontemplacyjnym a życiem aktywnym, praktycznym, gdyż działamy na podstawie uprzednich sądów praktycznych. Już tu można mówić o pewnym heroizmie w myśleniu, bo kto chce heroicznie działać, musi wprzód heroicznie myśleć, by sobie utorować drogę do nadludzkich czynów. W dziedzinie praktycznej prowadzić będą do heroizmu: 1) dar czci synowskiej dla Boga i czci braterskiej dla bliźnich, czyli inaczej i z łacińska mówiąc, dar pietyzmu, „pietas"; 2) dar męstwa; 3) dar bojaźni Bożej, i to tak, że pietyzm podniesie na tor najwyższy, Boży, cnoty moralne, które regulują nasz stosunek do Boga i bliźnich; dar męstwa podniesie na tę samą wyżynę cnoty, które porządkują nasze własne życie uczuciowo-pożądawcze; wreszcie dar bojaźni Bożej utrzyma nas z dala od pewnych rzeczy ze względu na cześć, jaką mamy dla Boga (S. Th. I, II, q. 118, a. 4).

Już te pobieżnie rzucone uwagi dowodzą, że heroizm otrzyma swą zdecydowaną postać przede wszystkim pod wpływem pietyzmu i męstwa, gdyż z nich, jak z dwóch słońc, pójdzie światło i życiodajne ciepło, pójdzie postawa nadludzka, „modus suprahumanus", na wszystkie nasze siły i cnoty, by je przesublimować i jak najściślej zjednoczyć z Bogiem jako pierwszym i najwyższym motorem naszego działania.

1. Zacznijmy od daru pietyzmu. Można podejść do niego albo z dołu poprzez jego siłę antagonistyczną, albo z góry, wnikając we właściwą jego istotę. Kto chce podejść do niego z dołu, ten musi się wpierw zająć takimi objawami ludzkiego zwyrodnienia, jakimi są dzikość i krwiożerczość w kaźni zgotowanej człowiekowi.

Podejdziemy najpierw do zagadnienia z góry. Dłużnikiem jest człowiek wobec Boga, wobec rodziców i wobec swej ojczyzny przez to samo, że istnieje. Jest dłużnikiem wobec Boga, gdyż istnieje tylko przez stwórczy Jego akt i Jego wielką i nieustającą Opatrzność; jest dłużnikiem swych rodziców, gdyż przez nich otrzymał życie dziedzicząc z nich ich krew i ich geny; jest dłużnikiem wobec swej ojczyzny, bo rósł na jej ziemi, rósł i karmił się tym, co przez wielowiekową swą pracę wytworzyła jako kulturę, jako duchowy chleb dla wszystkich, których uznaje i uznać powinna za swoich. Tego rodzaju dług łączy się w tym wypadku

z *sui generis* wyższością wierzyciela, którą uznaje dłużnik przez serdeczną swą cześć, *pietas*. Cześć dla własnej krwi nie zrodziła się bynajmniej wczoraj, lecz istniała od chwili, kiedy człowiek zrozumiał, że krew ma swój głos, który nie tylko woła o pomstę do Boga, ale i do ludzi się odzywa protestując zawsze, ilekroć ktoś depce jej prawa. Własną, rodzinną krew czci się co najmniej tyle, co własne rodzinne dobre imię. A kto w jej obliczu nie zdejmie sandałów, ten usłyszy jej „biada".

„Homo efficitur diversimode aliis debitor secundum eorum diversam excellentiam et diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum, qui est nobis essendi et gubernationis primum principium; secundario vero nostri esse et gubernationis principia sunt parentes et patria, a quibus et in qua nati et nutriti sumus. Et ideo post Deum est homo maxime debitor parentibus et patriae. Unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundario gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patriae" (S. Th. II, II, q. 101, a. 1).

Podobieństwo długu wobec Boga z jednej, a wobec rodziców i ojczyzny z drugiej strony tłumaczy nam, dlaczego według myśli tomistycznej Bóg staje jako najwyższy gwarant za rodzicami i ojczyzną, by im oddano należną im serdeczną cześć, *pietas*. Jak spoza biedaka wychyla się oblicze Chrystusa, by się inaczej odezwać, gdy go się skrzywdzi, a inaczej, gdy mu się pospieszy z pomocą, tak spoza postaci rodziców i całej ojczyzny wychyla się oblicze wszechmocnego Stwórcy, który się odzywa głosem Ewangelii: „Mnieście uczynili", i wówczas, kiedy im oddamy serdeczną naszą cześć, *pietas*, i wówczas, gdy zamiast czci przyniesiemy obelgę.

„...hoc ipsum quod parentibus carnalibus ex pietate exhibemus, in Deum referimus; sicut et alia misericordiae opera, quae quibuscumque proximis impedimus, Deo exhibita videntur, secundum illud Matth., XXV, 40: Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis" (S. Th. II, II, q. 101, a. 4).

By określić pietyzm jako cnotę, trzeba wyjść z rodziców, gdyż oni razem ze Stwórcą dają swym dzieciom istnienie przekazując im w dziedzictwie swe ciało i kości, swoją krew i swoje geny. Krew rodzicielska odzywa się w dzieciach domagając się od nich, by oddawały serdeczną cześć ojcu i matce, krewnym i całej ojczyźnie, jednym słowem tym wszystkim, których ona, ta wspólna krew, jednoczy. — By określić pietyzm jako dar Ducha św., trzeba sięgnąć nieskończenie wyżej, trzeba sięgnąć do Boga, nie jako do Stwórcy natury, lecz jako do Ojca i Stwórcy łaski. Przez łaskę uświęcającą otrzymują ludzie coś z wewnętrznego życia swego Boga, otrzymują jakieś nadprzyrodzone do Niego podobieństwo tak, iż każdy z nich może do Boga zawołać „Ojcze", a do któregokolwiek

ze swych bliźnich „Bracie". Chcąc zrozumieć, na czym polega pietyzm jako dar Ducha św., trzeba się podnieść aż do wyżyny Boga jako dawcy łaski i wspólnego ludziom Ojca, ale za to można potem pójść szeroko dostrzegając braterstwo w każdym człowieku, gdyż w każdym zapisały się znaki łaski bez względu na to, do jakiej krwi i rasy należy. Serdeczną i duchową cześć, nadprzyrodzony synowski kult oddaje się na pierwszym miejscu Bogu, a na drugim tym wszystkim, dla których On jest Ojcem.

„...movet nos Spiritus sanctus ad hoc quod affectum quemdam filialem habeamus ad Deum, secundum illud Rom., VIII, 15: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus: Abba, Pater.* Et quia au pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quod pietas, sec undum quam cultum et officium exhibemus Deo ut Patri per instinctum Spiritus sancti, sit Spiritus sancti donum". ... „...sicut per pietatem, quae est virtus, exhibet homo officium et cultum non solum patri carnali, sed etiam omnibus sanguine iunctis..., secundum quod pertinent ad patrem; ita etiam pietas, secundum quod est donum, non solum exhibet cultum et officium Deo, sed etiam omnibus hominibus, inquantum pertinent ad Deum. Et propter hoc ad ipsam pertinet honorare sanctos..." (S. Th II, II, q. 121, a. 1).

Wszystkie te uwagi wskazują, że skoro się pogłębiła postawa pietyzmu jako daru i rozszerzył krąg tych, których należy objąć braterskim kultem, to tym samym podniosły się postulaty moralne aż do wyżyny heroizmu. Trzeba bowiem siły nadludzkiej, trzeba daru samego Ducha św. na to, żeby być bratem wszystkich, którzy w swej duszy razem ze znakami łaski noszą dowód nobilitacji na synów bożych.

Jeżeli wszelki humanizm zawiera w swej istocie kult dla człowieczeństwa, to humanizm chrześcijański przez swą naukę o darze pietyzmu zyskuje cechę bohaterskości domagając się kultu dla nadczłowieczeństwa, które jednoczy człowieka z człowiekiem, jak brata z bratem. Tego rodzaju kult musi z natury swej wydać ze siebie najpiękniejsze owoce duchowego szlachectwa. Ponieważ takie szlachectwo ma swe najgłębsze źródło w Duchu św.. więc też jego owoce nazywają się owocami Ducha św., „fructus Spiritus sancti", chociaż w ścisłym znaczeniu tylko tzw. błogosławieństwa, „beatitudines", ogłoszone przez Chrystusa w kazaniu na Górze dla nowego Jego królestwa, łączą się z darami, a owoce mogą się rodzić zarówno z cnoty, jak i z daru.

„Dicitur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic ipsi actus humani fructus dicuntur... Si gitur operatio hominis procedat... ab homine secundum altiorem virtutem, quae est virtus Spiritus sancti, sic dicitur esse operatio hominis fructus Spiritus sancti" (S. Th. I, II, q. 70, a. 1).

„Ad rationem beatitudinis requiritur, quod sit aliquid perfectum et excellens. Unde omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur. Sunt enim fructus quaecumque virtuosa opera, in quibus homo delectatur, sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quae etiam ratione suae perfectionis magis attribuuntur donis quam virtutibus“ (S. Th. I, II, q. 70, a. 2).

Zanotujmy tu tylko fakt, że św. Tomasz łączy z darem pietyzmu błogosławieństwo czwarte i piąte (Błogosławieni, którzy płaczą i pragną sprawiedliwości..., Błogosławieni miłosierni), by się przekonać, jak szerokim jest zakres działalności zakreślonej przez dar pietyzmu; zakres jego jeszcze bardziej wzrośnie, kiedy dodamy, że do dwóch błogosławieństw dołączają się dobroć, łaskawość i łagodność, jako owoce Ducha św. Z owoców należy na plan pierwszy wysunąć łagodność, „mansuetudo“, bo kto chce pójść z braterstwem do człowieka, ten musi wpierw usunąć przeraźliwą przepaść, którą kopie między człowiekiem a człowiekiem bestialstwo wraz z dzikością i wszelkiego rodzaju kanibalizmem.

„Alia convenientia potest attendi secundum propriam rationem doni et beatitudinis et secundum hoc oportet adaptare beatitudines donis secundum obiecta et actus; et ita pietati magis responderet quarta et quinta beatitudo quam secunda, secunda tamen beatitudo habet aliquam convenientiam cum pietate, inquantum scilicet per mansuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis“. — „...bonitas et benignitas in fructibus directe attribui possunt pietati; mansuetudo autem indirecte, inquantum tollit impedimenta actuum pietatis...“ (S. Th. II, II, q. 121, a. 2).

Kto wymierza kary za przestępstwo, występuje w obronie prawa i sprawiedliwości; kto jednak poddaje bliźniego kaźni z krwiożerczością drapieżnego zwierza, nie tylko sam grzeszy przeciw prawu, lecz wyzuwa się z człowieczeństwa, przybierając postawę podludzką, „modus infrahumanus“. Może u nikogo nie rozbudzają się tak łatwo okrutne, bestialskie uczucia, jak u tego, co chwyta za miecz, by wymierzyć karę, lub ugodzić w przeciwnika w walce na śmierć i życie.

2. Nie rozumie się, na czym polega istota daru męstwa, jeżeli się wpierw nie zrozumie, na czym polega istota męstwa ujętego jako cnota, bo się nie dostrzeże, co cnotę z darem łączy i co ją od niego wyodrębnia. Cnota męstwa wzmacnia człowieka w chwili, kiedy na widok trudności i niebezpieczeństw podnoszą się w jego duszy różne przeciwne uczucia z bojaźnią na czele, by go odwieść od tego, co jego rozum uznał za dobre. Wzmocnić musi ta cnota człowieka zwłaszcza w obliczu śmierci, bo każdy raczej wszelkie inne dobro ziemskie poświęci, byleby uratować swe życie (S. Th. I. II, q. 61. a. 3). Jeżeliby trzeba wskazać główne akty, w których się wyraża cnota męstwa, to byśmy wskazali z tomistyczną tradycją dwa, na które język łaciński ma dwa czasowniki, tj. *aggredi* i *sustinere*.

bo w życiu zazwyczaj bywa tak, że albo trzeba się raz po raz zerwać do spełnienia jakiegoś czynu, *aggredi*, albo też trzeba znieść taką lub inną przykrość. W jednym i drugim wypadku ma się różne trudności do pokonania walcząc przeciwko wewnętrznemu oporowi stawianemu przez uczucie bojaźni, które przed trudnościami każe się cofać. Kto się ma zerwać do czynu, do dobra, ten musi z góry być od wewnątrz w duchowym pogotowiu i posiadać zaufanie do własnej mocy lub ufność w obcą pomoc, a jeżeli już rozpoczął działać, nie wolno mu się cofać bez względu na to, co by stanęło w drodze, bo choćby stanęło na drodze groźne niebezpieczeństwo życia, to jeszcze wtedy, i zwłaszcza wtedy, męstwo każe iść naprzód. Postawa nieustraszona wobec niebezpieczeństwa utraty życia należy do samej istoty męstwa, tak iż kto by jej postawy nie posiadał, nie mógłby twierdzić, jakoby już był doszedł do męstwa, do dzielności. Na polu bitwy grozi utrata życia więcej, niż gdziekolwiekbądź indziej, ale i w pokoju niebezpieczeństwo istnieje i rośnie w miarę, jak rośnie wielkość czynu, do którego się zerwało.

Mężny się albo zrywa do jakiegoś czynu bez względu na trudność i niebezpieczeństwo, albo też znosi każdą przykrość, jeśli tylko chodzi o dobrą i wielką sprawę. Siła złego idzie nieraz na jednego, ale łamie się tylko ten, komu z tego powodu smutek przegryzł moc jego duszy; a nie załamie się ten, kto się uzbroił w mężną cierpliwość, *patientia*. Bywa jednak i tak, że ktoś zniesie wiele zła, jeżeli go długo nie nęka, ale w miarę, jak trudna sytuacja się przedłuża, wyczerpuje się jego dzielność, tak iż w pewnej chwili upada ze zmęczenia (S. Th. II, II, q. 126, a. 1).

Cnota męstwa daje więc taką moc, że mimo trudności („in arduis") potrafi się wytrwać i wtenczas, kiedy trzeba spełnić dobry czyn, i wtenczas, kiedy należy znieść jaką przeciwność. Dopóki to nie przekracza ludzkiej natury i właściwej człowiekowi dzielności, mówimy jedynie o cnocie męstwa; ale życie przynosi czasem ze sobą trudności, które człowiekowi wyrastają ponad głowę i właściwe mu siły; a jednak trzeba dokonać wszelkiego czynu i znieść każdą przeciwność, chociażby na ten widok załamywała się ludzka odwaga. Czy człowiek chce, czy nie chce, musi się nieraz podnieść ponad właściwą sobie naturę i sięgnąć do nadczłowieczeństwa. Św. Tomasz przypomina mu w tych najwyższych trudnościach życia, jak to już Arystoteles odróżniał cnotę zwykłą od heroicznej, twierdząc, że pierwsza udoskonala człowieka w obrębie ludzkiej jego natury, że jednak w wypadkach wyjątkowych trzeba cnoty heroicznej, która go podnosi do wyżyny boskiej. Kto posiadł zwykłą tylko cnotę męstwa, ulega lękowi jeszcze tam, gdzie lękać się powinien, gdyż inaczej byłoby to już wadą a nie cnotą; kto jednak doszedł aż do cnoty heroicznej, czyli boskiej, ten się już niczego nie obawia, mając ufność w pomoc Bożą. Heroicznej cnoty trzeba zwłaszcza w obliczu zagrażającej śmierci, kiedy wszystko zdaje się wołać, że należy ratować życie za wszelką cenę.

„Fortitudo importat quamdam animi firmitatem... Et haec quidem firmitas animi requiritur et in bonis faciendis et in malis perseverandis et praecipue in arduis bonis vel malis. Homo autem *secundum proprium et connaturalem sibi modum* hanc firmitatem in utroque potest habere, ut non deficiat a bono propter difficultatem".

Chodzi dotąd o tzw. *virtus humana.*

„Sed ulterius a Spiritu s. movetur animus hominis ad hoc, quod perveniat ad finem cuiuslibet operis inchoati et evadat quaecumque pericula imminentia: *quod* quidem *excedit naturam humanam*... sed hoc operatur Spiritus sanctus in homine,,, et huius rei infundit quamdam fiduciam menti" (S. Th. II, II, q. 139, a. 1).

„Philosophus distinguit duplex genus virtutis: unum communis, quae perficit hominem humano modo; aliud specialis, quam vocat heroicam, quae perficit supra humanum modum. Quando enim fortis timet ubi est timendum, istud est virtus; sed si non timeret ubi est timendum, esset vitium. Si autem in nullo timeret confisus Dei auxilio, ista virtus esset supra humanum modum; et istae virtutes vocantur divinae". (Comment. sup. Matthaeum c. 5, S. Thomae Opera omnia, Parisiis 1889, t. XIX, p. 302).

Różnica między cnotą zwykłą a heroiczną męstwa polega na tym, że pod wpływem daru Ducha św. człowiek heroiczny nie boi się już nawet tam, gdzie by na podstawie zwykłej cnoty bać się powinien. Dar i tchnienie Ducha św. jakby przesuwają zwrotnicę w jego życiu duchowym tak, iż działa w nim już tylko Bóg jako motor najwyższy, a motor rozumu zaledwie temu się przypatruje. Cnota męstwa zostaje przesublimowaną przez dar, D o n u m f o r t i t u d i n i s, otrzymując postawę nadludzką, m o d u s s u p r a h u m a n u s. Trzeźwy człowiek nazwie szaleńcem tego, który działa już tylko pod wpływem najwyższego motoru, tak jakby nie widział grożącego sobie niebezpieczeństwa. Szaleńcem był dla trzeźwego człowieka św. Paweł, kiedy się zerwał do pracy misyjnej, by zdobyć dla Chrystusa rzymskie imperium. Szaleńcem wydawał się św. Paweł w tym nadludzkim swym zrywie, a g g r e d i, a jednak na drodze swego szaleństwa natrafił nie tylko na swój męczeński zgon, lecz i na triumfującego Chrystusa. Myli się, kto w męczeństwie widzi tylko wielkie p a t i, a nie widzi triumfującego tam jeszcze a g g r e d i, bo nie skończył się tam jeszcze męczeński zryw do wielkiej Bożej sprawy, choć już rozpoczął się ostatni akt nadludzkiego czynu w postaci krwawej ofiary.

Męczeństwo jest niewątpliwie aktem cnoty męstwa, przesublimowanej przez dar Ducha św. do wyżyny heroizmu, chociaż w tym wypadku łączy się z męstwem jak najściślej także cnota wiary i miłości. Nie na tym bowiem polega męczeństwo, że się znosi z zaciśniętymi zębami

wszelką torturę aż do śmierci, gdyż w ten sposób cierpieć i zginąć może także złoczyńca. Wszystko tu zależy od idei, za jaką się cierpi i ginie, i od miłości, z jaką się to znosi. Łączy się męczeństwo z wiarą religijną jako celem, do którego podąża, bo przez ofiarę krwi pragnie się dać świadectwo prawdzie. W ścisłym znaczeniu mówi się o męczeństwie tylko tam, gdzie się daje swe życie na świadectwo prawdzie religijnej, gdyż wtenczas tylko śmierć staje się aktem kultu Bożego. Ale w dalszym znaczeniu mówi się o męczeństwie wszędzie tam, gdzie się daje życie za prawdę, za jakąkolwiek prawdę, gdyż i wtenczas wielbi się Boga, któremu się sprzeciwia wszelki kłam.

Łączy się męczeństwo także z miłością wlaną, z caritas, jako najgłębszym swym źródłem. Miłość okazuje się w tym wypadku silniejszą od śmierci, gdyż na jedną szalę rzuca się własne życie na to, by na drugiej szali poszła w górę idea, wiara, którą się kocha i ceni ponad własne istnienie. Jest to tak istotne dla męczeństwa, że nie uznajemy go tam, gdzie się poświęca dla idei, dla wiary, tylko swe mienie, swe zdrowie, chyba żeby konfiskata majątku lub wysiedlenie z własnej ojczystej ziemi zagrażało wprost samemu życiu.

„Martyrium comparatur ad fidem sicut ad finem, in quom aliquis conformatur; ad fortitudinem autem sicut ad habitum elicientem" (S. Th. II, II, q. 124, a. 2 ad 1).

„Ad actum martyrii inclinat quidem charitas sicut primum et principale motivum per modum virtutis imperantis; fortitudo autem sicut motivum proprium per modum virtutis elicientis" (Ibidem ad 2).

„Veritas aliarum scientiarum non pertinet ad cultum divinum et ideo non dicitur esse veritas secundum pietatem, unde nec eius confessio potest esse directe martyrii causa. Sed quia omne mendacium peccatum est, vitatio mendacii, contra quamcumque veritatem sit, inquantum mendacium est peccatum divinae legi contrarium, potest esse martyrii causa" (S. Th. II, II, q. 124, a. 5 ad 2).

Heroiczne męstwo łączy się z pietyzmem, gdyż inaczej groziłoby mu niebezpieczeństwo bestialstwa. Toteż nic dziwnego, że święcąc różnego rodzaju broń wyraża Kościół imieniem Boga nakaz, by jej używano w obronie słabych, wdów i sierot, a nigdy do wyrządzania krzywdy.

Dwa dotychczasowe typy heroiczne uzupełniają się przez typ trzeci: heroicznego abnegata. Zrazu dziwić może to samo, że istnieje dar bojaźni, że bojaźń może być źródłem heroizmu skoro dar męstwa doprowadzał do tego, że bojaźń znikała niemal całkowicie z duszy. Trudność rozwiązuje się tylko w ten sposób, że się odróżni bojaźń od bojaźni, bojaźń niereligijną, timor mundanus, od religijnej, a w obrębie religijnej niewolniczą od synowskiej. Bojaźń niereligijna płynie z miłości tego, co zmienne i liche, z miłości tego, co złodziej ukradnie i rdza przegryzie. By taką miłością zadowolić, wystarczy mieć serce małe, ciasne i bez pragnienia nieskończoności.

„Timor humanus est qui procedit ab amore mundano tamquam a mala radice et propter hoc ipse timor mundamus semper est malus" (S. Th. II, II, q. 19, a. 3; por. także II, II, q. 19, a. 2 ad 4).

By wnijść na drogę heroizmu, musi się mieć serce niespokojne tym niepokojem, a którym mówi św. Augustyn w „Wyznaniach". Z takim niepokojem łączy się zazwyczaj bojaźń niższa lub wyższa, niewolnicza lub synowska. Chociaż obydwie rodzą się z miłości, to jednak synowska góruje nad niewolniczą z dwóch powodów, bo się rodzi z miłości Boga i nie chce nigdy wobec Boga zaciągnąć jakiejkolwiek winy, podczas gdy tamta, niewolnicza rodzi się z miłości własnej i chce tylko uniknąć kary. Dodajmy do tego, że tylko bojaźń synowska odnosi się do Boga jako do ojca i uznaje swą zależność od Niego za największe swe szczęście, a zrozumiemy, że tylko bojaźń synowska może prowadzić do heroizmu.

„Timor servilis ex amore sui causatur, quia est timor poenae, quare est detrimentum proprii boni. Unde hoc modo timor poenae potest stare cum charitate, sicut est amor sui, eiusdem enim rationis est, quod homo cupiat bonum suum et quod timeat eo privari. — Timor Dei, qui numeratur inter septem dona Spiritus sancti, est timor filialis, sive castus" (S. Th. II, II, q. 19, a. 9).

„Duplex est timor Dei..., unus quidem filialis, quo quis timet offensam patri vel separationem ab ipso, alius autem servilis, quo quis timet poenam" (S. Th. II, II, q. 19, a. 10).

„Habitudo filii ad patrem... est... per affectum filii se subdentis patri... Unde timor filialis et castus ad idem pertinent, quia per charitatis amorem Deus pater noster efficitur" (S. Th. II, II, q. 19, a. 2 ad 3).

Już sama nazwa synowskiej bojaźni wskazuje na żywą łączność z miłością wlaną, z „charitas" i z darem pietyzmu. Pozostaje bojaźń synowska w żywym związku z „charitas", bo razem z nią nazywa Boga ojcem, oraz razem z nią rośnie i maleje.

„Timor autem filialis necesse est, quod crescat crescente charitate, sicut effectus crescit crescente causa. Quando enim aliquis diligit aliquem, tanto magis timet cum offendere et ab eo separari" (S. Th. II, II, q. 19, a. 10).

Pozostaje też w ścisłej łączności z pietyzmem będąc niemal bezpośrednim jego następstwem. Zarówno bowiem pietyzm jak i dar bojaźni podnoszą się najpierw do Boga, jako do ojca, w najwyższym dla Niego kulcie, a tylko ta między nimi istnieje różnica, że w pietyzmie schodzi się z kultu Boga do serdecznej czci dla człowieka jako dla brata, a w bojaźni synowskiej schodzi się od ojca do stworzeń, by uznać, że wobec

nieskończonej wielkości Boga są niczym. Kto posiada dar bojaźni, wnika głęboko w porządek wszechświata, dostrzegając, że poza i ponad wszelką hierarchią bytów stworzonych znajduje się Bóg, jako ojciec dla synów łaski tak, iż ani sam człowiek nie powinien się unosić pychą, ani żadnych innych stworzeń tak pokochać, by mu sobą zasłaniały Boga. — Gdzie tu jednak znaleźć heroizm, gdzie znaleźć nadludzką wielkość? Heroizm tkwi i tkwić musi w samej istocie bojaźni. Serce ludzkie mimo wszystko lgnie do każdego dobra, lgnie do bogactw i zaszczytów, ale rozbudzona przez synowską bojaźń dusza, nie chcąc tracić służby Bożej przez służbę dla świata, albo świata i jego darów całkowicie się wyrzeka, albo je umieszcza na właściwym im szczeblu w hierarchii wartości. Trzeba wysoce wrażliwej duszy na impulsy Boże, by w pewnej chwili zerwać związki ze wszystkim, co wiązało ze światem, albo też stać się co najmniej ubogim w duchu.

Ustaliwszy trzy typy, trzy postacie heroizmu chrześcijańskiego, zakończymy nasze rozważania szeregiem uwag ogólnych.

1. Uderzył nas najpierw fakt, że u św. Tomasza dar pietyzmu wysunął się na plan pierwszy uzupełniając i przenikając sobą całą istotę heroicznego męstwa („Pietas praefertur fortitudini, et fortitudo timori". S. Th. I, II, q. 68, a. 7). Fakt ten ma swoją rację i swoje następstwo. Racją tego faktu jest c h a r i t a s, która w osobliwy sposób wchodzi stałą swą treścią i dynamiką w samą istotę pietyzmu. Wchodzi w nią ze swą treścią, gdyż i ona, i przede wszystkim ona, idzie z góry od Ojca, by potem zejść w dół i ogarnąć sobą ludzkie dusze. Wchodzi w nią ze swą dynamiką, gdyż z natury swej jest silną jak śmierć, torując przez to drogę z pietyzmu do heroicznego męstwa. Następstwem zaś tego faktu jest to, że pietyzm występuje czasem u św. Tomasza także jakby w zastępstwie dwóch innych darów. Siłą antagonistyczną wszystkich trzech typów heroizmu jest bestialstwo, a jednak w Sumie Teologicznej tylko pietyzm zjawia się jako biegun przeciwny do bestialstwa.

> „Sed saevitia vel feritas continetur sub bestialitate: unde non directe opponitur clementiae sed superexcellentiori virtuti, quam philosophus vocat heroicam vel divinam, quae secundum nos videtur pertinere ad dona Spiritus sancti. Unde potest dici quod saevitia directe opponitur dono pietatis" (S. Th. II, II, q. 159, a. 2 ad 1).

2. By ustalić heroiczne typy w dziedzinie naszego działania, zostawiliśmy tymczasem na boku dary, związane z życiem naszej myśli, wspominając tylko o darze rady, który na równi z cnotą roztropności staje na pomoście między kontemplacją a życiem aktywnym. Obecnie możemy wrócić do wszystkich pominiętych z umysłu darów, by zaznaczyć, że nawiedziny Boże, nawiedziny Ducha św., dokonują się z reguły wpierw w myśli, a potem w dziedzinie takiej lub innej akcji. Dokonują się wpierw w dziedzinie myśli, by dostarczać dla działania idei kierow-

niczych, bo w imię Boże nie pracuje się na oślep. Czas spędzony na modlitwie kontemplacyjnej nie jest stracony dla akcji heroicznej, bo dostarcza dla niej świateł i zasad na niebezpieczne jej drogi. By się przekonać, jak o tym sądzi św. Tomasz, wystarczy się zapoznać choćby z jego uwagami, które się odnoszą do daru mądrości i jego stosunku do życia chrześcijańskiego:

„...sapientia sit cognitio divinorum, ut infra dicetur, aliter consideratur a nobis, et aliter a philosophis, quia enim vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur, et dirigitur secundum quamdam participationem divinae naturae, quae est per gratiam, sapientia secundum nos non solum consideratur ut est cognoscitiva Dei, sicut apud philosophos; sed etiam ut est directiva humanae vitae, quae non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas, ut patet per Augustinum, XII De Trinit., cap. XIV, col. 1009, t. 8. Sic ergo initium sapientiae secundum eius essentiam sunt prima principia sapientiae, quae sunt articuli fidei et secundum hoc fides dicitur sapientiae initium" (S. Th. II, II, q. 19, a. 7).

W dziedzinie czysto świeckiej można porównać nawiedziny Ducha św. w czasie modlitwy z nawiedzinami w chwilach szczęśliwych dla geniusza, z nawiedzinami, o których tak pięknie rozprawia Sokrates w dialogach Platona. Ze stanowiska chrześcijańskiego należy w każdym razie przyjąć zasadę, że nie ma heroicznego działania bez uprzedniego heroicznego myślenia.

3. Nasze ujęcie typów heroicznych może spełnić rolę kierowniczą w pisaniu żywotów świętych, gdzie przecież chodzi o to, żebyześrodkować wszystkie czyny i myśli koło głównych ognisk zapalonych z góry ręką Ducha Bożego. Jeżeli pierwszym i naczelnym ogniskiem jest miłość z góry, czyli C h a r i t a s, to jej ognistymi przerzutami są dary Ducha św., które schodzą w dół, by rozpalić każdą cnotę i do wyżyny heroizmu przesublimować. Dary sięgają do wszystkich sił człowieka i do każdej jego cnoty. Gdyby mówić o każdej z osobna sile i o każdej z osobna cnocie, zaszło by się w gęsty las drobiazgów, a natomiast ujmie się psychikę świętego w jej głównych tendencjach, jeżeli się rozpocznie wszystko z góry od miłości, od miłości nadludzkiej i od wyliczonych tu typów heroicznych z ich żywymi rozgałęzieniami w poszczególnych cnotach. Nasza typologia teologiczna może się zresztą spotkać choćby na podstawie tego, co św. Tomasz mówi o naturalnych zarodkach cnót w sferze naszego życia uczuciowo-pożądawczego.

4. Z uwagą o świętych zwiążemy uwagę św. Tomasza o mężu Bożym, *theios aner*, o którym wspomina Arystoteles w VII księdze Etyki Nikomachejskiej. Wraca nam pierwotne pytanie, jak się zapatrywał św. Tomasz na cnotę heroiczną u pogan, bo tylko o poganach mógł myśleć Arystoteles. Pomogą nam tu mimo wszystko nasze uwagi o darach Ducha św. i o sublimacji, bo wewnętrznej sublimacji podlega cnota, by

dojść do wyżyny heroizmu. Zagadnienie wyjaśni nam się całkowicie, jeżeli wpierw wskażemy, jak się zapatrywał św. Tomasz na możliwość przynależności pogan do Chrystusa i Jego Kościoła.

Trzeba nam sobie nasamprzód przypomnieć dwie zasady wiary chrześcijańskiej, z których jedna zawiera się w zdaniu *extra Ecclesiam nulla salus*, a druga w słowach św. Pawła. *nie ma innego pod niebem imienia danego ludziom, w którym byśmy mogli być zbawieni* (Dz. Ap. IV, 12). Wydaje się zrazu, że obydwie zasady kopią przepaść między światem pogańskim i Jego Kościołem, kiedy zewnętrzne okoliczności uniemożliwiają poganom poznanie wiary objawionej. Atoli z jednego brzegu przepaści wyciąga się zawsze ramię Boże, ilekroć z drugiego brzegu wyciąga się ramię człowieka, który za wszelką cenę pragnie swego zbawienia, gdyż inaczej traciłyby swój sens słowa św. Pawła: „(Bóg) chce, żeby wszyscy ludzie byli zbawieni i przyszli do uznania prawdy" (I. Tym. II, 4). Kiedy św. Tomasz rozmyślał nad zagadnieniem przynależności pogan do Chrystusa i Kościoła, widział widocznie te wyciągnięte ku sobie znad brzegu przepaści ramiona, gdyż zdawał sobie sprawę z tego, że poza ramieniem Bożym pali się nieskończona Miłość, a poza ramieniem ludzkim bije szczere i niespokojne serce, które by chciało spocząć w Bogu. Widocznie dostrzegł jedno i drugie ramię, skoro dowodzi, że gdyby nawet jakiś prymityw z niedostępnej kniei leśnej starał się według najlepszego swego zrozumienia zachować prawo naturalne, posłałby mu Bóg chociaż anioła, by mu udostępnić prawdę objawioną (De veritate, q. 14, a. 11 ad 1). Z istoty swojej nie posiada wprawdzie człowiek żadnej siły, która by go zaniosła na drugi brzeg, ale z drugiego brzegu wyciąga się na jego spotkanie Boże ramię, idzie Boża pomoc.

> „Beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam. Unde impossibile est, quod per actionem alicuius creaturae conferatur, sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta" (S. Th. I, II, q. 5, a. 6).

Wola Boża spotyka się z dobrą wolą ludzką: wola Boska pragnie, żeby wszyscy byli zbawieni i doszli do uznania prawdy, a dobra wola człowieka, choćby z ostępu leśnego, według najlepszego swego zrozumienia pragnie zachować prawo naturalne. Św. Tomasz i św. Paweł wskazują, jak ta podwójna wola Boża i ludzka, coraz bardziej do siebie się zbliżają, dopóki nie nastąpi zjednoczenie w odwiecznej Miłości. Dowodzi św. Paweł, że „przystępującemu do Boga trzeba wierzyć, że jest i że nagradza tych, którzy Go miłują" (Żyd. XI, 6). A św. Tomasz podejmuje jego myśl, wypowiadając w komentarzu do tych słów dalsze zapatrywanie, to mianowicie, że wiara w Boga, który nagradza, zawiera w sobie w pewien sposób wiarę w Chrystusa, gdyż tylko On, a nie kto inny, rozsądzi sprawę sumień ludzkich (In Hebr. XI, 6—16). Od Chrystusa ma dobra wola ludzka już tylko jeden, ostatni krok do zrobienia, ma

tylko być gotową, żeby spełniać Chrystusową wolę przez wszystkie obowiązujące środki, przez życie w Kościele i sakramenta św. Ostatni akt dobrej woli ludzkiej w chrzcie pragnienia wprowadza przez niewidzialną bramę do Kościoła Chrystusowego. Kto raz przeszedł przez tę bramę, uczestniczy w życiu nadprzyrodzonym Kościoła, nie wyłączając żadnej cnoty, żadnego daru Ducha św., chociaż inaczej i bezpieczniej dokonuje się proces uświęcenia poprzez sakramenta św., a inaczej poprzez wewnętrzny tylko z nimi związek przez nieustające ich pragnienie w takiej czy innej postaci. Na tej drodze dochodzą zapewne miliony do bramy Kościoła i o tych także milionach myślał niewątpliwie św. Tomasz, kiedy pogłębiał swoją myśl o heroizmie i widział ciągle, że heroiczną staje się dusza, skoro jej dotknie palec Boży, digitus paternae dexterae. Według poglądu tomistycznego nie ma zasadniczej różnicy w stosunku heroizmu do darów Ducha św. między tymi, co weszli do Kościoła przez chrzest wody, a między tymi, co się do niego dostali przez chrzest pragnienia. Porusza wreszcie św. Paweł zagadnienie trzecie pytając się, czy można mówić o cnocie heroicznej w dziedzinie moralności, która nie wykracza ponad siły naturalne człowieka. Tekstu tego nie bierze się pod uwagę, chociaż najwyraźniej się znajduje w Sumie Teologicznej. Tekst ten przypomina, że dla dziedziny cnót naturalnych wystarczy siła naszego rozumu, ale może się zdarzyć, że Bóg w swej nadzwyczajnej dobroci i w tej dziedzinie pomoże człowiekowi przez jakieś osobliwe natchnienie. Jeżeli więc filozofowie pogańscy mówią o kimś, że posiadł cnoty moralne, to z tego jeszcze nie wynika, jakoby był posiadł cnoty heroiczne, czyli boskie. Chce zatem św. Tomasz i w tym wypadku uznać cnotę heroiczną tylko tam, gdzie palec Boży dotknął ludzkiej duszy.

> „...Sic igitur quantum ad ea, quae subsunt humanae rationi in ordine scil. ad finem connaturalem homini, homo potest operari per iudicium rationis, si tamen etiam in hoc homo adiuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantia bonitatis. Unde secundum philosophos: non quicumque habebant virtutes morales acquisitas, habebunt virtutes heroicas vel divinas" (S. Th. I, II. q. 6, a. 2).

3. Św. Tomasz ujmował jak najściślej powiedzenie Arystotelesa uznając, że cnotą heroiczną i boską jest ta, która jest ponad nami. *supra nos, he hyper hemas arete.* W żaden sposób nie chciał św. Tomasz oderwać heroizmu od źródła boskiego i dlatego też dzisiejszy tomista przyzna słuszność dzisiejszemu humanizmowi heroicznemu, kiedy żąda zbliżenia się na powrót do Boga: ta tylko między tomizmem a trzecim humanizmem istnieje różnica, że tomizm zna tylko Boga w nas i nad nami, a trzeci humanizm zna Go tylko pod nami, jako pierwiastek irracjonalny, idący z szerokich mas ludowych i krążący w ich krwi.

SPIS TREŚCI:

Cena 800 zł